٧

١١٥ محصول

وقف مولانا السلطان المالك الملك الاشرف ابو النصر قايتباي عز نصره هذا الكتاب على

الموقوف وجعل مقره بخزانة كتبه ... على الله ... ولا يخرج من المدرسة المذكورة

المطهر ... بتاريخ ثاني عشر جمادى الاولى سنة ... وسبعين وثمانمائة حسبنا الله

محمد بن محمد ... حسبنا الله

... ملك

ابو بكر ...

تلخيص المحصول لتهذيب الاصول

للمنفيه السقواني

ورق ١٢٨

١١٥

وعلى

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بخير اما بعد حمد الله رب العالمين والصلوة على نبيه خاتم النبيين وعلى
آله وصحبه وسلم الطاهرين الطيبين فان اصول الفقه من اشرف العلوم الشرعية الغامضة فيه مجال البحث الدقيق ومتسع الانظار والتحقيق
وهو المتوسط بين الحكمة النظرية التي هي علم الكلام وبين الحكمة العملية السياسية التي هي الفقه فمن لم يطلع على قواعد هذا العلم بالقسط
والاحكام لم يتمكن من استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولا يوثق باجتهاده دون استعمال هذا العلم بل الانصاف ان النظر في الكتاب والسنة
ووجوه دلالتها يحوج الى هذا العلم احتياجا ظاهرا ثم اني وجدت الكتب المؤلفة في هذا الفن المشهورة غير خالية عن الانحراف عن الحق
والعدول عن الصواب وخاصة فيما يتعلق بالمقدمات المذكورة في اوائل الكتب كالاساس وامثال هذه الكتب مثل المعتمد لابي الحسين البصري
لخلوه عن التطويل في هذه المقدمات الى ان المتداول في زماننا هذا كتاب المحصول للشيخ الامام فخر الدين ابن الخطيب رحمه الله وهو ان مثل الكرام في
كتب المعتمد وغيره من المستصفى وكتاب البرهان لكن الانحراف في تصرفاته اكثر فاحببت ان انظر في هذا الفن واظهر ما فيه من الانحراف لمن له فطنة
سليمة وفكر مستقيم وخصصته كتاب المحصول لكثرة تداوله بين اهل العصر بحيث وجدت الانحراف نقلت عبارته وتكلمت عليها وبينت وجه
الاشكال ثم لخصت ما هو الحق في مثله وقد اجمع سميت كتابي هذا بتلخيص المحصول وتهذيب الاصول ثم ان اخر الله في الاجل ذو جمعت ما هو بالنظر
في كتاب على سبيل الاختصار يحتوي على اللباب المختار وبالله المستعان في تيسير ما طلبت وتتميم ما قصدت وعليه التكلان وبه التوفيق اعلم
ان مؤلف كتاب المحصول قسم البحث فيه الى عشرة عشر كل في اوله بالكلام في ذلك الفن في الكلام والمقدمات ثم اردفه بالكلام في اللغات
وهكذا الى ان استوفى اقسام القياس ونحن نسير على الترتيب الذي رتبه لكنا نقول الاضطرابات في القسم الاول وهو الكلام في المقدمات اكثر وجوه
ذلك الى تحقيق وتلخيص اكثر ما الضرورة تدعو الى مناقشته ومحاققته في اكثر ما ذكره حتى يحصل ما هو المقصود فلا جرم نحقق مناقشته ومعا
رضته في مفهومات الفاظه ونعمانه وما ذكره حدودا وحججا ما التفصيل ولكنا في سائر الامور لا نتشدد الى هذا الحد في البحث عن عبارته
وبيان عثرته وغلطه بل نقتصر على مقصود المسئلة والقاعدة واما في هذه المقدمات فلا بد من التشديد في كل كلمة وتفصيل وشرح كلامه وعبارته
قال الفصل الاول في هذا الفقه الى قوله بكونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم **اقول** يتوجه على هذا وجوه من الاشكال والرد على قوله قولنا
الشرعية احترازا عن العلم بالاحكام العقلية وذلك لان هذه الاحكام كالتماثل والاختلاف ايضا احكام لانها احكام الله تعالى وهو جاعلها
كذلك بل كل ما في الوجود من الاحكام في الوجود والعدم والموقف والحدوث والتماثل والاختلاف شرعية الى غير ذلك من احكام الشرع لان الله هو جاعلها
وهي بحسب صانعه وقدره وكون هذه الاحكام مدركة بالعقل لا يخرجها عن ان يكون احكام الشرع وثانيها انه [illegible] شخص مكلف يجب على الامام ان
ينعم عليه الحد علم بكيفية عمل ومتعلق بالعمل لذلك [illegible] ان المجتهد متى وجد اجماع الامة يحرم ولا يجوز له ان يخالفه وانه متى وجد القياس على
المنصوص بشرائطه يجب عليه العمل بمقتضاه والافتاء بموجبه علم بكيفية عمل ومتعلق بالعمل [illegible] ذلك علما بالاحكام
[illegible] ما ذكره [illegible] يتوجه الثالث من الاشكال على قوله المستدل على اعيانها احترازا [illegible] العلوم وارادة الاشكال
[illegible] اعتقاد الحاصل من التقليد لا يسمى علما وقد شرح ذلك في سائر الكتب والمؤلفات
[illegible] يجب [illegible] سمى جميع الاقسام علوما [illegible]

علما او تقليدا على التفصيل المتقدم وهو صريح منه بان التقليد ليس بعلم فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقيد
اخر فكان هذا القيد زائدا مستغنى عنه لا يجوز ذكره في الحد والوجه الثاني من هذا الاشكال
هو ان الاحكام التي يعتقدها المقلد يستدل على اعيانها في الجملة وان لم يكن ذلك من جهة المقلد بان يكون
التي يستند لا على عينه يكفي فيه كونه مستندا عليه من جهة واحدة ولو من شخص واحد وهذه الاحكام مستدل
عليها على اعيانها من جهة المفتي وان لم يكن ذلك من جهة المقلد وعند ذلك يوجد الحد المذكور بتمامه
في اعتقاد المقلد فيجب ان يكون فقيها والعامي المستفتي فقيها وذلك باطل فثبت ورود الاشكال والوجه
الرابع من اصل الاشكال على قوله قولنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احتراز عن العلم بوجوب الصلوة
والصوم لان العلم الضروري حاصل بكونهما من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لانه ان عنى بقوله العلم
بكونهما من دين محمد صلى الله عليه وسلم ضروري ان كل من تصور دين محمد وصدق به اي وقت كان سواء كان
ذلك في الابتداء او بعد التقرر والاشتهار فانه يحصل له العلم الضروري بوجوبهما من الدين فانه ليس كذلك
بل في ابتداء الاسلام لم يكن كذلك بل كل من اسلم لم يحصل له ان يكون عالما بوجوب الصلوة والصوم بل كان يوم
بعد ذلك بهما ويعلم اصله وكيفيته واما بعد ان استقر الدين واشتهرت مواجبه الظاهرة وتواتر من
قوم الى قوم صار العلم بذلك ضروريا لكن ذلك لا يمنع ان يكون من الفقه لان العلم بوجود كل ذلك مستفاد
من الكتاب والسنة بالنظر بعد ثبوت النبوة وعصمة النبي صلى الله عليه وسلم فلماذا لا يكون العلم بمثل ذلك من الفقه
ولو كان الامر كما ذكره لخرج عن ان يكون فقيها وذلك لان حرمة القتل والزنا والسرقة والغصب معلومة بالضرورة
من دين [illegible] فيجب ان لا يكون العلم بهذه الاحكام من الفقه وهذا باطل لان هذه المسائل
هي المسائل الاصلية في الفقه والعلم بغيرها يتفرع عليه فاول ما يتفقه الانسان انما يتفقه بالعلم بهذه
المسائل وكيف يحكم بانه ليس من الفقه فثبت ورود الاشكال والاستبعاد ان مثال [illegible] وقد ذكر بعض
المتقدمين المحققين [illegible] في هذا المثال بل مثال [illegible] ويقصده ان [illegible] ما هو موضوع المتكلم وموضوع الفقيه
على ما سيأتي الاشارة اليه طرف منه عند التلخيص والوجه الخامس من اصل الاشكال هو انه ان اراد بالحكم
الشرعي ههنا ما ذكره من خطاب الشرع بالاقتضاء او التخيير كان قيد العملية زائدا لا حاجة اليه لان الاقتضاء والتخيير
لا يتصور الا في الاعمال وان لم يرد به ذلك بل يريد كل ما كان حكما لله [illegible] تعلق بالاعمال ككون هذه الحركة ضارة
بالبدن وكون الادوية نافعة وكون هذا الاكل نافعا وكون هذا الشرب ضارا وكون الاكل مما لغا للثوب
وموافقا للاكل الى غير ذلك احكام شرعية عملية مجعولة لله وقد وجد فيها سائر القيود والعلم بها ليس من الفقه
في شيء والوجه السادس من الاشكال هو ان ما ذكره من الحد قد يوجد بدون المحدود فلا يكون جامعا مانعا لانه

فلا يوجد بدون المحدود لان من تصور ماهيه الوجوب والحظر والندب والكراهه والاباحه وصدق بانه احكام ثابته لافعال المكلفين فقد حصل ان العلم بالاحكام الشرعيه العمليه المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة ثم ان هذا ليس بفقه ولا يسمى العالم به على تجرده فقيها ولا هو متمكن من الافتاء والحكم ولا يسمى العالم به باعتبار علمه به فقيها بل هذا جزء من اصول الفقه وليس من الفقه اذ ليس فيه حكم خصوص من وقايع المكلفين واما بيان انه اذا كان الامر كذلك لا يكون حدا للفقه فذلك ظاهر لان الحد يجب ان يكون مطردا منعكسا مع المحدود ولا يتصور وجود احدهما بدون الاخر فهذه وجوه واردة على ما ذكره حدا للفقه في كتاب المحصول واما صاحب المعتمد فقد ذكره في دابه بانه عبارة في عرف العلماء عن جملة من العلوم باحكام شرعيه وهذا وان لم يطول لكنه اشد اجمالا من الاول فكانه ذكر الجنس البعيد للشيء بتعريفه واقتصر عليه وذلك لا يفيد تعريفا اصلا وذكر في كتاب البرهان انه عبارة عن العلم باحكام التكليف وقريب من هذا ما ذكر في المستصفى وهذا ايضا عام يحمل يرد عليه بعض ما اوردنا على الاول ومع ذلك فليس بخلو عن تكرار لان التكليف هو الحكم فكانه قال ما ذكرنا وكل هذا الاختلال من التساهل في صنعة التحديد على قانون المنطق من التمييز في مراتب الاجناس والفصول والخواص والاعراض العامة وكيفية تاليف اجزاء الحد وهذا اما يتعلق من البحث بالحدود المذكورة **قال رحمه الله** بعد ذلكم اصول الفقه الى قوله والنظر فيهما ويتعرض مما ذكره حد الاصول الفقه اشكال اخر وذلك لان طريق الشيء لما كان هو الذي يكون النظر الصحيح فيه مفضيا اما الى العلم او الظن بما هو طريق له فالنظر في هذه الطرق يفضي الى الفقه فيلزم ان يكون اصول الفقه فقها لان الفقيه هو الذي ينظر في الظن نظرا صحيحا حتى يحصل له العلم او الظن بالاحكام الشرعيه وحينئذ يتحد اصول الفقه والفقه شيئا واحدا **فلئن قال** المعترض الذي ذكره دافع لهذا لان نظر الاصولي في هذه الادلة انما يكون في سبيل الاجمال واما نظر الفقيه فهو على التفصيل **قلنا** لما جعل اصول الفقه عبارة عن طرق الفقه وطريق الشيء ما يفضي النظر فيه الى العلم بما هو طريق اليه فيلزم من ذلك ان يقول الفقه اما ان يكون علما باحكام الشرع علما اجماليا او تفصيليا فان كان الاول لزم اتحاد الفقه مع اصول الفقه ولا ينفع القيد المذكور من كون الطرق اجمالية وان كان الثاني لزم ان يكون الطرق التي ينظر فيها الاصولي نصا تفصيليا والا فلا يكون النظر لانه لم يتعرض في الاحكام منها مفضيا الى العلم بالفقه فكيف ما كان يرد الاشكال وكل ذلك لانه لم يتعرض في الاحكام الشرعيه التي ذكر في اصول الفقه وجعل مدلولات لتلك الطرق والاحكام التي ذكر في الفقه وجعل مدلولات الطرق التفصيلية حيث اطلق الاحكام الشرعيه فيما ذكره حد الفقه وفيما ذكره حدا لاصول الفقه ولم يتعرض للفرق في شيء منهما **قال رحمه الله** والفصل الثالث في تحديد العلم والظن الى قوله موقوف على التصور **اقول** اما الكلام في البحث الاول فيرد فيه الاشكال على موضعين احدهما على حكمه بان اعتقاد المقلد يحصل لا عن موجب لان هذا الاعتقاد امر حادث وكل حادث لا بد له من موجب

فكيف

فكيف يقال ان اعتقاد المقلد لا موجب له مع انه من الامور الحادثة التي لم يكن ثم كان ونقول ان اراد بالموجب مطلق سبب الحدوث فاعتقاد المقلد لا بد له من مثل هذا السبب وان عنى به ما يصلح ان يكون دليلا على الشيء فقد وجد ايضا لان اعتقاد المقلد مثل هذا الشيء لان افتاء المفتي له بحكم كذا مع العلم بان كل ما يفتي له المفتي به فهو حكم الشرع في حقه دليل يستدل به على ما اعتقده فلا يكون اعتقاده من غير موجب على هذا التقدير وان اراد به معنى اخر فلا بد من تفسير ذلك الموجب حتى ينظر فيه وفيما بني عليه من التقسيم هل يصح ام لا واما الموضع الثاني لورود الاشكال هو قوله والتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك الى اخر البحث وذلك لان مورد التقسيم في هذا البحث هو حكم الذهن بامر على امر ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام وحكم الذهن بامر على امر لا يحتمل غير قسمين احدهما الجزم والقطع والاخر الظن واما التردد بين الطرفين على السوية الذي هو الشك وكذا الوهم لا يندرج فيما ذكره من حكم الذهن بامر على امر لان الشاك لا يكون حاكما بشيء على شيء ان الشيء ينافي الحكم به وكذا الوهم ضد الحكم بالشيء فلا يكون مندرجا في الحكم فلا يصح تقسيم حكم الذهني بهم وكرنا بامر على امر الى جميع هذه الامور التي عدها اذ مورد التقسيم غير مشترك بين الكل واما الاعتراض على كلامه في البحث الثاني هو ان تصور الشيء والشعور به قد يكون تصورا عاميا اجماليا لا يحصل فيه بالجنس والفصل والخاصة وقد يكون تصورا خاصا تفصيليا بان يكون يحيط بجنسه وفصله وفي كل واحد منهما حصول التصديق فيمكن بان يكون محيطا بحكم على ذلك المتصور تارة حكما بالبديهة وتارة بالنظر واذا كان كذلك فلا يلزم من الحكم على الشيء او به حكما بديهيا او غير بديهي ان يكون المحكوم عليه او المحكوم به متصورا تفصيليا بالحد والجنس والفصل معلوم الكنه والحقيقه ولهذا فان الانسان يحكم على نفسه بانه موجود حكما بديهيا لا يستريب فيه مع انه قد لا يعلم كنه حقيقته وماهيته بالتفصيل بل قد لا يعلم انه من اي المقولات يندرج بل اجلة العلماء يعترفوا بذلك فان جالينوس نقل عنه بان نفس الانسان عبارة عن المزاج المخصوص وهو عرض من اعراض الجسم الممتزج ونقل عنه اخيرا انه توقف في ذلك علم انه جوهر او عرض ولذلك ما نقل من اختلاف المتكلمين في امر حقيقه الانسان وماهيته واذا كان الشان المحصلين والعلماء كذلك فما ظنك بالسوقة والعوام مع ان كل احد يحكم بالبديهة وعلى التفصيل نفسه بانه موجود واذا عرف هذا عرف بان ما حكم به في هذا البحث غير لازم ولا يلزم من حكم الانسان على نفسه بانه عالم بالمه ولذته وانه عالم بانه عالم بالبديهة ان يكون حقيقه العلم او حقيقه الالم واللذه متصورة له تصورا تفصيليا خاصا بالحد والجنس والفصل لما سنا من النظير واذا كان كذلك فلا يحصل الاستغنا في اصول الفقه عن تعريف هذه الامور تعريفا خاصا وان كان معلوما ومتصورا قبل ذلك لان العبارة المجوزة تصورا عاميا ولا يبقى ما ذكره عذرا

قال رحمه الله بعد ذلك ثم العبارة المحوزة الى قوله وعلى التفصيل المتقدم والا كان جهلاً اقول
لمناقش ان يناقشه ايضاً في تحرير هذه الدقيقة فان قوله تكون الشيء مثل الوجود والعدم الا ان احد الطرفين
به اولى كالغيم الرطب الى آخر ما ذكره فيه نظر لان الشيء الممكن اذا ترجح احد طرفيه صار الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً
فالراجح يكون واقعاً لا محالة والمرجوح يكون معدوماً فالغيم الرطب ما لم ينزل عنه المطر يمتنع ان يقال ان النزول به
اولى لان الاولى هو الواقع الواجب الوقوع وبعد نزول المطر لا يبقى عدم النزول ممكناً بل ما ذكره من الحال ولو به
والرجحان انما يتصور في اعتقاد الناظر في احوال الغيم وفي دلالته واما بالقياس الى النزول وعدم النزول فلا
يتصور ما ذكره على هذا فلا اساس لصحة هذه الدقيقة قال رحمه الله الفصل الرابع في النظر والدليل
والامارة الى قوله والا فهو النظر الفاسد اقول النظر قد يكتسب به التصور فيحتاج الناظر الى استحضار نعوت ما
الشيء من الجنس والفصل او خواصه البينة حتى يركبها على وجه مخصوص ليحصل مطلوبه وقد يكون لاكتساب التصديق
فيحتاج الى ترتيب تصديقات وما ذكره توجيه حصر النظر في احد قسميه فلا يصح ثم نقول قد يرتب الانسان تصديقات
وتكون تلك التصديقات مطابقة لمتعلقاتها ومع ذلك لا يكون النظر صحيحاً مثل من يركب هكذا يقول كل فوارة
عين وكل عين مدركة للالوان والاضواء فيلزم ان يكون كل فوارة مدركة للالوان والا
ضواء وهذه التصديقات مطابقة لمتعلقاتها فان كل واحدة من هاتين القضيتين صادقة ومع ذلك فالتركيب
غير منتج وهو من القياسات الفاسدة لفساد الصورة فمطابقة التصديقات لمتعلقاتها توجب صحة المادة
وصحة المادة وحدها لا يكفي في صحة القياس وفي كون النظر صحيحاً بل لا بد مع ذلك من صحة الصورة والتركيب
ايضاً فيقع الخلل فيما ذكره قال رحمه الله الفصل الخامس في الحكم الشرعي قال اصحابنا انه الخطاب المتعلق
المحوله والرجل يكلفنا بالصلوة عند الدلوك اقول يتجه على هذا الحد على ما اختاره عشرة اسولة واردة
اكثرها والاجوبة عنها ضعيفة وبيان جميع ذلك انا نستفسر عن معنى المكلف فان اراد بالمكلف ما ثبت حكم الشرع
في حقه صار التحديد دوراً لانه تصدى لتعريف الحكم الشرعي ومن جملة اجزاء الحد المكلف ولا يعرف المكلف ما لم
يعرف حكم الشرع وذلك دور وان اراد بالمكلف الى من خطبه الشرع ولا بد من تفسير الخطاب ليتضح واما المعنى
المشهور للخطاب المفهوم منه بين اهل العرف فقد يتعذر تفسيره بالكلام القديم الذي هو المعنى القائم
بالذات لان ذلك لا يسمى خطاباً في العرف ولا ينصرف الذهن اليه بل الخطاب مشتق من المخاطبة وذلك
انما يتصور بين مخاطِب ومخاطَب ومناجاة بالالفاظ وذلك في الكلام القديم محال فتحديد الحكم بالخطاب
وتعبيره للخطاب بالكلام القديم غير وافٍ ايضاً فانه قال في النظر الاول من الباب الاول من الكلام
في اللغات ان الكلام مشترك عند المحققين ما بين المعنى القائم بالنفس وبين الاصوات المقطعة المسموعة

ثم قال

ثم قال ولا حاجة في اصول الفقه الى الاول ولو كان الحكم الشرعي عبارة عن الكلام القديم لكان اكثر بحث الاصولي
عن الكلام بالمعنى الاول فكيف يصح ان يقال لا حاجة في اصول الفقه الى الاول ثم الذي يدل على امتناع كون الحكم
الشرعي عبارة عن الكلام بهذا المعنى وجوه اولها ان الكلام بهذا المعنى صفة حقيقية من صفات الله تعالى
عند مثبتيه والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية على ما ذكره في حد الفقه فامتنع ان يكون الحكم الشرعي عبارة
عن الكلام بهذا المعنى وثانيها ان الحكم الشرعي لو كان عبارة عن الكلام القديم امتنع نسخه وزواله وطريانه
لان صفات الله قديمة ازلية يمتنع عليها الزوال والطريان ومؤلف الكتاب معترف بجميع ذلك لكن النسخ في
احكام الشرع واقع كما قد قرره في هذا الكتاب فامتنع ان يكون الحكم الشرعي عبارة عن الكلام القديم وثالثها
ان في احكام الشرع احكام حدثت بعد ان لم تكن والكلام القديم يمتنع ان يكون كذلك فلا يكون الحكم الشرعي هو
الكلام القديم بيان الاول هو ان دين محمد صلى الله عليه وسلم يشتمل على احكام ناسخة للاحكام السابقة قطعاً
والناسخ لا بد وان يكون متأخراً عن المنسوخ فيكون الاحكام الناسخة حادثة بعد ان لم تكن واما بيان الثاني
فظاهر لان الحادث بعد ما لم يكن يمتنع ان يكون عبارة عن الصفة القديمة الازلية ورابعها ان من الاحكام
ما زال بعد ثبوته فيمتنع ايضاً ان يكون عبارة عن الكلام القديم بيان الاول هو ان قد كان في الشرائع السابقة
احكام كثيرة انتسخت بالشريعة المتأخرة والمنسوخ لا بد من ان يرتفع ويزول بعد ما كان ثابتاً واما بيان الثاني
فلان الصفة القديمة الازلية يمتنع زوالها فيمتنع ان يكون الشيء الزائل اذا القابل للزوال هو غير الصفة
القديمة وخامسها ان من الاسولة التي اورد في الكتاب فانا نقول جعل حل الوطي بعد عقد النكاح وجعل حل
التصرف في الطعام بعد الشرى او الارث او الاتهاب ونحو ذلك فنقطع بان الحل في هذه الامور حادثة والحل من
احكام الشرع فكان الحكم الشرعي حادثاً فامتنع ان يكون هو الكلام القائم بالذات واما قوله في الجواب
حكم الله تعالى هو قوله في الازل اذنت للرجل الفلاني حين وجوده في كذا اقول ان اراد بالقول الخطاب اللفظ
فذلك يمتنع ان يكون في الازل وان اراد به المعنى القائم بالذات من العلم والارادة وغيرهما فذلك ليس بخطاب
ولا يكون حكماً لاعترافه بان الحكم هو الخطاب بل المعنى انما يصير حكماً اذا عبر عنه بالاصوات المقطعة المسموعة
بحيث يقع خطاباً بالموجود ما بل الفهم معنى الخطاب وقبل ذلك فليس بخطاب فلا يكون حكماً وسادسها اما
تعلق هذه الاحكام بامور حادثة كما سبق في سؤال الكتاب وقوله في الجواب المراد عندنا من السبب المعرف
ضعيف وذلك لان التعليق في هذه العقود يتضمن معنى ترتب الحكم على السبب بمعنى انه لم يكن قبل ذلك وحصل بعده
فانا نقول بعقد النكاح يحل الوطي وكذا نقول بعقد الشرى يحل التصرف في المشترى والمعرف للحكم القديم
لا يكون كذلك للمعرف ضعف الجواب وكذا قوله في سائر الاجوبة ضعيف فان قوله المراد من كون الدلوك

شيئا هو ان المكلف متى شاهدنا الدلوك علمنا ان الله امرنا بالصلوة لتبين دافع لما ذكره السايل فان السايل
يقول معنى كون الدلوك شيئا هو ان المكلف اذا شاهد الدلوك علم انه صار بعد الدلوك مامورا بالصلوة
لا قبله وصيرورته مامورا بالصلاة حكم شرعي مترتب على الدلوك الحادث وعند ذلك يكون الحكم حادثا
فيمتنع ان يكون عبارة عما ذكره وقوله اذا قلنا هذا العقد صحيح لم نعن به الا ان الشرع اذن له في الانتفاع به
ولا معنى لذلك الا الاباحة للسايل ان يقول ذا قال الشارع اذا عقدا العقد على صفة كذا فقد اذنت للعاقد
في الانتفاع وثانيها يفيد ذلك الاذن برهان مخصوص وحالة مخصوصة مرتبا على وقوع العقد بصفة
مخصوصة وكل واحد منهما صادر من الشرع والاباحة هو الامر الاول واما الامر الثاني فليس عين الاباحة
بل هو جعل العقد بصفة كذا شيئا للاباحة ودليل خارج عما عددتموه من الاقتضاء والتخيير فورد السوال هلا
يورد السايل على الجواب الذي بعد هذا فان قوله نعني بكون اتلاف الصبي شيئا لوجوب الضمان ان الولي مكلف
باخراج الضمان من ماله يرد عليه ان يقال ههنا امران احدهما تكليف الولي والاخر ان يكون اخراج المال من
مال الصبي وان يكون ذلك التعقيب صدور الاتلاف من الصبي فالشارع اوجب على الولي عقب صدور الاتلاف من الصبي
ان يخرج من مال الصبي في ذلك اعتبار فعل الصبي صيرورته وجعله شيئا لاخراج المال عن ملكه فهذا حكم
شرعي خارج عما ذكرتم من الاقتضاء والتخيير فورد السوال وايضا فان الحكم الشرعي الذي ذكره ههنا
هو الحكم الشرعي المذكور في الفقه او في اصول او هما جميعا لانه لما تصدى لشرح تلك الالفاظ المستعملة
فان كان شرحا لما استعمله في اصول الفقه كان اصول الفقه علما بالاحكام الشرعية العملية الى اخر ما ذكره
وكان اصول الفقه فقها لان الحكم الشرعي على مقتضى الحد المذكور لا يتصور الا ان يكون عمليا ضرورة دخول
التعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير في ماهيته وان كان شرحا لما استعمله في حد الفقه العملية زيادة
على الحد لانه لما كان شرعيا تضمن كونه عمليا فوقع ذلك تكرارا فصار كقول القايل حيوان حساس
وذلك مستكره في التحديد او نقول لما كان المتعلق بافعال المكلفين داخلا في الحكم الشرعي كان كل حكم شرعي عمليا
بالضرورة ولا يصح التحرز بقيد العملية عن كون القياس والاجماع حجة لان كون القياس حجة ان لم يكن
حكما شرعيا فلا حاجة الى التحرز وان كان حكما شرعيا لم يصح هذا التحرز لان ذلك ايضا يكون عمليا لا
محالة **قال** رحمه الله الفصل السادس في تقسيم الاحكام الشرعية الى قوله حدودها واقسامها
اقول للسايل ان يناقش ههنا في مواضع اولها ان يستفسر معنى الطلب فانا لسنا نفهم من الطلب معنى
غير الارادة فان نفسره بالارادة او العلم يمتنع ان يقال الطلب الجازم هو الايجاب لانه قد يوجد الايجاب بدون
الامتثال شيئا ولا ينفع الانسان بالواجب وهذا يمتنع في ارادة الله تعالى بان يريد وجود شيء ارادة جازمة

ثم لا يحصل

ثم لا يحصل ذلك الشيء وكذلك ان فسر بالعلم لان ما علم الله وقوعه في الوقت المعلوم امتنع ان لا يحصل في ذلك
الوقت وان اراد بالطلب معنى اخر فلا بد من بيانه لننظر فيه انه هل يصح هذا التقسيم فيه ام لا والوجه الثاني
من المناقشة على التقسيم فانه غير حاصر بل هو منتشر لان الخطاب اذا لم يكن طلبا جازما ينقسم الى قسمين احدهما
ان يكون طلبا غير جازم وثانيهما ان لا يكون طلبا اصلا واذا لم يكن طلبا احتمل اقساما من الكلام من الاخبار
والتمني والترجي ولا يلزم منه ان يكون مكروها او مندوبا او مباحا بل ان كان طلبا غير جازم فهو ينقسم
الى ما يكون طلبا للوجود غير جازم فيكون ندبا لان كونه مطلوبا يوجب رجحانه والى ما يكون طلبا للترك
فيكون كراهة لان الترك مطلوبا يوجب رجحانه في نظر الشرع وذلك لا يخرج الى ترديد اخر في الترجيح وايضا
فان قوله فالطرفان ان كانا على التسوية فهو الاباحة يشعر بان الشيء مطلوب والطلب متحقق مع ذلك فالطرفان
بالتسوية وهذا محال لان استوا الطرفين ينافي الطلب فلا يمكن ان يقال هذا طالب للشيء الفلاني وجوده
وعدمه سيان عنده فثبت والوجه الثالث هو ان الذم الذي ذكره ان شيئا مكروها فهو معنى العقاب واللوم
بينها وان لم يكن مكروها فلا يتحقق الوجوب ويمكن ان يناقش ايضا في قوله شرعا من وجوه اخرى ولكن تركنا
ذلك حذرا من التطويل من غير فائدة كثيرة وهكذا الامر فيما ذكره الى اخر هذا التقسيم **قال** رحمه الله
التقسيم الثاني الفعل اما ان يكون حسنا او قبيحا الى قوله لان وجوب ذلك العلم لا ينافي صحته **اقول** للسايل
ان ينظر في كلامه في هذا التقسيم ويناقشه في مواضع منها ان تقرير الوجه الذي نقله عن ابي الحسين فيدفع
ما اورده وتقرير ذلك الوجه انه قال القبيح هو الذي ليس المتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله والمتمكن
من الفعل هو القادر عليه وانما يكون قادرا على الفعل اذا كانت الجوارح سليمة ولا يكون هناك مانع حسي ولا
يكون هناك نفرة طبيعية تحول بينه وبين الفعل لان ذلك اذا بلغ الى حيث يمنع من الفعل لا يقال انه قادر على
الفعل متمكن منه واما المتمكن من العلم بقبحه فيندرج فيه افعال الله تعالى لان علمه وان كان واجبا فوجوبه
لا ينافي التمكن وافعال العقلاء لحصول التمكن منهم فاذا قلنا في مثل هذا القادر ليس له ان يفعل انما يكون ذلك
لمانع عقلي او شرعي والاول مثل من يعترض له طريقان الى مقصده احدهما امن والاخرى مخوف فان العقل يستقبح
يوجب عليه سلوك الطريق الامن ويحرم عليه سلوك المخوف وليس له ان يسلك الطريق المخوف وكان سلوكه
قبيحا وسلوك الامن حسنا والثاني مثل القادر على صوم يوم العيد اذا رجع الشارع عنه فليس له ان
يصومه وان كان هذا الثاني لا يخلو عن استناد الى العقل والاول ايضا فلا يخلو عن ايراد وارد في
المنع من الشرع والمراد بقوله ليس له القدر المشترك بين هذين القسمين من المانع واما النفرة
والطبيعة التي لا تمنع عن الفعل منعا كليا ولا يعجز عنه فذلك لا يقال فيه ليس له لان هذا القدر

مدبوحد في اكثر الفرايض والطاعات الواجبه لما في الطباع من الكسل والميل الى البطاله والسكون
واللهو واذا لمحض هذا فقد اندفع ما اورده من الاستفسار في قوله لبين لنا ان يفعل ولم يتوفى المعنى اشكال
وخفا بل يميز الفعل الحسن عن الفعل القبيح واما قوله وبعد ذلك ان يستحق الذم بفعله فذلك ايضا طاهر
اما قوله لما فسر القبيح بانه الذي يستحق الذم بفعله وجب تفسير الاستحقاق والذم مدفوع لانه تبين انه لم
يفسر القبيح بهذا بل بين القبيح لما سبق ثم لاميز القبيح عن الحسن قال من جمله اثار القبيح استحقاق الذم
وهذا لا يكون تفسيرا للقبيح باستحقاق الذم حتى يتوجه ما ذكره وعلى هذا جاز ان يفسر الاستحقاق بالافتقار
وجاز ان يفسر بانه يحسن ذمه ولا مانع من كل واحد منهما لان من ارتكب القبيح مع ان عقله كان يمنعه منه فهو
مفتقر الى زياده المنع من خارج وكان مفتقرا الى الذم واللوم المتوجه من قبل الغير ليقع زاجرا له ويحسن
من الغير ايضا ذمه وقد تبين معنى الفعل الحسن فلا شي فيه اشكال واما ما ذكر في معنى الذم فهو غير
محتاج اليه لان معنى الذم مشهور بين اهل العرف مستغن عنه وايضا فله ان يقول نحن نعني بالذم هاهنا ما
عنيتم به في حد الواجب وقد سقط السوال على ان ما ذكره ونقل عنهم محتمل هو انه قول او فعل او ترك
قول او ترك فعل يني عن اتضاع حال الغير والغير هاهنا هو المذموم ومعنى الاتضاع لا يحتاج الى الشرح
بل هو معلوم لكل احد فاندفع ما ذكره من السوال ثم قوله يلزم من تفسير الاتضاع بما ينفر عنه الطبع
ان لا يعقل الحسن والقبح في حق الله تعالى غير مفهوم المعنى ولا ادري كيف اراده وهذا لانا وان فسرنا الذم
بما قاله وفسرنا الاتضاع بما ينفر عنه الطباع يصير تقديره ان من اتى بالفعل القبيح يحسن من غيره ان يفعل
في حقه فعلا او يقول قولا او يترك قولا او فعلا يني عن حاله منافره الطبع ثم بعد ذلك نقول يمتنع من الله تعالى
ان يحسن من غيره توجيه مثل هذا في حقه فعلا يمتنع صدور القبيح منه فكان كل ما يفعله حسنا وهذا ليس يتوجه
عليه شي مما ذكره لان هذه النفره لا يشترط ان يكون حاصله لكل من يوصف افعاله بالحسن او القبيح واما ما
ذكره من ان هذه الاشكالات غير وارده علينا لانا نعني بالقبيح المنهي عنه شرعا وبالحسن ما لا يكون منهيا عنه
شرعا الى اخره فنقول الماسر ما قلنا بينا انه ليس هاهنا اشكالات وارده حتى يقال هذه الاشكالات لا ترد على قولنا
ثم الذي اختاره هاهنا يناقض ما ذهب اليه ويناقض هذا التقسيم وهو خارج عما فرض فيه الكلام وكان الاشكال
واردا عليه وبيان جميع هذا هو ان هذه التقسيمات كلها مفروضه في الاحكام الشرعيه على ما قال في اول الفصل الفصل
السادس في تقسيم الاحكام الشرعيه وعلى هذا اذا قسم الفعل الى قبيح وحسن يجب ان يكون كل واحد منهما حكما
شرعيا ثم ذكر في حد الحكم الشرعي انه الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وعلى هذا يمتنع اتصاف افعال الله تعالى
بالحسن او القبيح وكذا لا افعال البهايم ولذلك عنيها من افعال الساهي والنايم لخروجها عن حاله التطبيق العجيب

انه قال

انه قال في اول التقسيم في افعال الطفل والساهي والنايم والمجنون ان هذه الافعال لا يتوجه نحو فاعلها ذم ولا مدح
وهذا اشعر بان هذه الافعال لا توصف بالحسن والقبح وفي اخر التقسيم جعل الكل مندرجا تحت الافعال الحسنه وكان متناقضا
وايضا فانه يلزم مما ذكره ان يكون الفعل قبل ورود الشرع حسنا كله ضروره انه ليس منهيا عنه شرعا واذا
كان حكما حسنا كان حكما شرعيا على ما اعترف به لا حسن ولا قبح الا بالشرع ولان هذا التقسيم تقسيم للاحكام
الشرعيه ويلزم من ذلك ان يكون الحكم الشرعي حاصلا قبل ورود الشرع وذلك من المحال **قال** رحمه الله التقسيم
الثالث في الواجبات الله كما قد يرد للاقتضا والتخيير الى قوله لم يكن ذلك الذي يتعلق بالحكم اصلا **اقول** هذا التقسيم تصرف
مفيد يتضمن فوايد كثيره واما ما ذكره المولف من الشكوك عليه فشاغبه ضعيفه ركيكه فلنحقق اصل التقسيم اولا
ثم نشتغل به مع ما ذكره اما التقسيم فهو ان نقول لما كان علم الله تعالى محيطا بمفاسد الزنا واراد اعدامه علق بمباشرة
عقوبة مخصوصة هي الرجم والجلد ويعبر عنهما بالحد على حسبها نعلم من المناسبه بين الجنايه والعقوبه وهذا التعليق قديم
ازلي في علم الله لكن يعرفنا بذلك واعلامنا بالخطاب الحد عن الزنا يقع بعد ما عند وجودنا باتساق القدر الى ذلك فيفصل
الخطاب الشارع بان كل من زنا فاقيموا عليه الحد فقد حصل هاهنا امران احدهما تعليق عقوبة الحد بمباشرة الزنا
وهو المعنى بقولنا جعل الشارع الزنا عله للحد وهذا قديم وثانيهما وصول الخطاب الينا والزامنا باقامه هذا الحد عند
صدور الزنا وهذا يكون حادثا بالضروره فمعنى قولهم ان الله تعالى في الزنا حكما هو الذي لحصناه الان وهذا ليس
فيه اشكال ومن له فطنه سليمه يعلم ان ما اورده لا وجه له مع ذلك فلنبين وتوضح الحال فيه اما الوجه الاول فاندفاعه ظاهر
لانا بينا ان احد ما ذكرنا من الحكمين حادث وهذا الحادث لا بد من تعليله بحادث فان تعليق العقوبه بالزنا وان كان قديما
لكن وجود الزنا ليس بقديم فاذا وجد وحدث وجد المعلق عليه وهو الحد وهذا لا اشتباه فيه وقوله حكمه كلامه
وكلامه قديم فقد علمت ما اورد نا عليه وان ذلك غير صحيح واما الوجه الثاني فمدفوع بانقسامه وجوه
احدها ان قوله فبعد هذا الجعل اما ان بقي حقيقة الزنا كما كانت قبل هذا الجعل او ما بقيت الا انه اذا كان الجعل
حادثا مسبوقا بعدم الجعل وذلك محال في هذه الصوره بل قد ذكرنا ان الجعل قديم لم يزل كذلك فلا يستقيم هذا الكلام **ولئن**
قال لو كان هذا الجعل قديما امتنع ان يكون حكم الزاني غير الحد بل هو الحبس ثم يتغير الحكم الى الحد قلنا الشارع
جعل الزنا عله للحبس في الزمان المخصوص وعله للحد في الزمان الذي بعده وكل واحد من الجعلين ازلي قديم وهذا
لا اشتباه فيه كما اذا قال السيد ان دخل عبده يوم الجمعه الدار فهو حر وان دخل يوم السبت فله دينار فيكون كل واحد
من التعليقين على يوم الجمعه والسبت والوجه الثاني في الجواب ان نقول ما المراد من قولكم اما ان بقي حقيقة
الزنا اذا انت قلت هذا لان الاصطلاح في حقيقته ووجوده وصفاته وعوارضه يعني ان يراد بالحقيقه تمام
مفهومه ومقوماته واما ساير العوارض اللازمه والمفارقه فيكون خارجه عن الحقيقه فان استمر على هذا الاصطلاح

واراد لحقيقه الزنا امام ما نعم منه فمختار القسم الاول وهو ان حقيقه الزنا باقيه بعد الجعل كما كانت قبل الجعل
قوله حقيقته قبل هذا الجعل ما كانت موثره فوجب ان تبقى كذلك قلنا لا نسلم ان الزنا موثرا في شي او ليس مع ثراقبه خارج
عن حقيقه الزنا على هذا الاصطلاح بل من العوارض وقد تتبدل العوارض على الشي فتكون الحقيقه باقيه كما كانت
فلا يلزم من تبدل العوارض تبدل الحقيقه ولا من بقا الحقيقه عدم التبدل في العوارض فلا احتياج في هذا الكلام
وهذا كالانسان الذي يتبدل عليه الصبي والشاب والشيخوخه وحقيقته باقيه كما كانت بل المفهوم لا يعتبر
بالوجود والعدم انضافا فضلا عن سائر الاعراض وان اراد بحقيقه الزنا امام مفهوم الزنا باوصافه وعوارضه
ولواحقه فعند ذلك نختار القسم الثاني وهو ان حقيقه الزنا بعد الجعل لم تبق كما كانت بل تغيرت قوله يلزم من ذلك
اعداما للمجموع الذي كان علته الزنا قبل الجعل وذلك المجموع قد تعدم باعدام فيه من القيود السابقه عدمي او
سوى ولا يلزم منه انعدام نفس الزنا بل ذلك المعدوم هو عدم الموثريه فان الزنا قبل الجعل كان غير موثر وبعد الجعل
صار موثرا فانعدم المجموع الذي كان قبل الجعل بزوال العدم الموثريه وتبدل ذلك الموثريه فاندفع ما ذكره واما
الوجه الثالث فنقول لم لا يجوز ان يكون الصادر منه هو ما يوجب الحكم لان جعل الزنا علة للحد كما هو حكم قديم فانه
يوجب حكما حادثا ما استناد العدد الى الزمان المخصوص والجهات المخصوصه واما قوله الموثر في الحكم وصفا حقيقيا
قلنا ان عنيتم به ان كون الفعل غالب المفسده يوجب تعلق العقوبه به تعلقا لا له وكونه غالب المصلحه يوجب تعلق
الثواب به تكثيرا له وترغيبا فيه فهو كذلك وهو صحيح سوا كان يقول المعتزله او لم يكن وكيف يمكن رد هذا
وابطاله عندما يشرع في ابطال هذا سنبطل ان شا الله تعالى وان عنيتم به ان الوصف بنفسه موجبا للحكم علينا من غير
اعتبار الشرع وجعله فليس كذلك بل ذلك يجعل الشارع فسر انه قاطع جميع ما ذكره قال رحمه الله الفصل السابع
في ان حسن الاشيا وقبحها لا يثبت الا بالشرع الحجه له هذا برهانه الذي عول على هذا المطلوب وقد نقله اقول
اما ما ذكره من الاقسام في تعيين محل النزاع تقسيم منتشر دوار اما عدة من الاقسام قسم اخر وهو ان من كان بين يديه
طعام مشتهى وهو جايع فاندره الطبيب وقال ان اكلت هذا الطعام بعينه مرضت مرضا كذا او اخبره شخص يحتمل صدق
قوله انه مسموم ومعه طعام اخر يسد مسد هذا في دفع الجوع وتتمن طوع عن هذه المفاسد ثم انه لم يلتفت الى الطبيب
ولا الى المدر وتناول الذي بادرت شهوته اليه فانه يتوجه الذم نحوه في الحال ولو اكل فمرض او هلك كان مذموما
عند اهل العقل وهذا الحكم العقل فانا ان فرضنا ذلك ممن لم تبلغهم الشرايع كان الحكم كما ذكرنا فهذا قبيح عرف قبحه
بمقتضى العقل وهو وراما ذكره من الاقسام وكذلك ما ذكرنا في التعارض بين الطريق الامن والمخوف من هذا
القبيل واما ان عني بالقبح العقل الفعل الذي يعاقب عليه بعقوبه معينه في دار الاخره بان يرى في نيران مخصوصه
وشي من نعيم وغير ذلك فمثل هذا القبيح لا ندعي انه يعرف بمجرد العقل ثم اذا عرف ذلك فليستطر في البرهان الذي

يكون

يكون الا ما مر عليه لذلك لا اثر كالكسر مع الانكسار ومماسه النار الخشبه مع الاحتراق وسقي السقمونيا
مع اسهال الصفرا وعلى هذا لا يرد شي مما ذكره اما بعد المتنافيين فلم يوجد منه تمام الشروط لان من شرط
صاحبه كون الشي علة لشي تقدمه عليه بعد ما مصححا للمعلول اذ وجد فوجد اذ وجد لم يوجد وهذا لا يوجد في المتنافيين
وبهذا اندفع قوله الظلم فيه قيد عدمي والقيد العدمي لا يصلح ان يكون جزا من العله قلنا لو كان المعلول انضماما
مركبا من قيد وجودي وقيد عدمي جاز ذلك وايضا فلم لا يجوز ان يكون العدم شرطا للتاثير العلة الوجودي
قوله ويفسر العدم موثرا في الوجود بعين الدوران قلنا هذا الدوران لا يدل على العلية لفقدان الشرط
لان العدم لا يصح ان يكون علة للوجود او نقول العدم ان صلح ان يكون علة للوجود فقد سقط هذا الاعتراض
وان لم يصلح لم يكن هذا الدوران مستجمعا للشرائط فلا يلزم ان يكون العدم علة للوجود فاندفع ما ذكر على ان
... يوجب سقوط الشرما اورده في هذه الاجوبه لان القبح ههنا مفسر بان يستحق فاعله الذم
او ما ذكروا انه ليس له ان يفعله فلم يسبق للنفرة الطبيعية والملايمه الطبيعيه مدخل في ذلك لان الانسان
الاقدام على ... بما لا يلايم الطبع بل ربما يمدح عليه فلا مناسبة اذا بين القبح وفعل ما ينفر عنه الطبع ولا بين الحسن و
ما يميل اليه الطبع فسقط اثر الاسوله المذكوره فهذا الى تصحيح ما ادعوه من الصورة واما الوجوه المذكوره
في الاستدلال فهي ايضا صحيحه وما ذكره جوابا مدفوع اما الوجه الاول فظاهر لان الترجيح من غير مرجح محال
ويوجب انسداد باب العلم بالصانع كما ذكره المولف وعند ذلك يجب ان يكون كذلك الفعل المعين لاجل اختصاصه
بمصلحه وتحريم الفعل المعين لاجل اختصاصه بمفسدة ويلزم منه الحكم بالحسن والقبح العقليين واما قوله في
الجواب ... احد الطرفين ان افتقر الى المرجح لزم الجبر الى اخر ما ذكر فقد بينا ان الجبر غير لازم فاندفع
هذا العذر واما الوجه الثاني فهو غاية القوه لانه لو حسن من الله كل شي لحسن منه نصب الايات الداله
على نبوه الكاذب وان يخلق فينا اعتقادا جازما بنبوته مستندا الى الايات التي نصبها واظهرها على يده
جاز ذلك فلا يحصل الوثوق بنبوة صادق اصلا لانه متى حصل الاعتقاد الجازم بنبوته فاحتمال
... الحال بنقيضه ويزيله ويوجب الشك فلا يحصل وثوق اصلا ولا يميز بين الكاذب والصادق
ويلزم من ذلك ارتفاع الشرائع ويلزم خسران الدنيا والاخره وما ذكره في الجواب لا اتجاه له اصلا
لهذا الوجه بل ذلك قول يورده على دليل فذلكه من نفسه لا على احتجاج الخصم وكذا الوجه الثالث
قريب من هذا الوجه واما انزال المتشابهات فليس يشبه هذا لان المتشابه به اما ان يكون المراد خفيا
لا يطلع عليه غير العالم والعالم يطلع على تاويله ثم انه يفهم غيره فيحصل طريق الى العلم بالمراد والخلاص عن الشك
والضلال واما على ما فرضناه من المفسد بر فلا خلاص الى النجاه اصلا اما قوله الكذب عدم قد يكون حسنا

٨

قلنا اما الكذب على الله وعلى رسوله فذلك من الممتنع وفي خوف من الناس فالكذب قبيح ما لم يتعلق به
اضطرار وضرورة كما في الصورة المذكورة وذلك انما يكون لعجز العبد عن دفع تلك الضرورة [illegible]
عن الاتيان بالمعارض وهذا العجز غير متصور في حق الله تعالى وبصون رسوله عن [illegible]
الوثوق بكلمة لا امر الرسالة بل غايته ما يجري في كلام الله وكلام رسوله التعبير بالالفاظ المشتركة [illegible]
والمجازية وذلك معدود في علم البيان من الفصاحة والاحسان لا من الكذب ثم الشارع في ذلك [illegible]
كثيرة فكيف يعد ذلك من الكذب وبالجملة فلا نسلم ان الكذب يجوز تطرقه الى كلام الله وكلام رسوله [illegible]
من الوجوه وان يكون ذلك الا اذا ما ذهب اليه حتى الجهمية ما ذكره في العدد وعلى هذا اسقط [illegible]
واما تقرير الوجه السابع ودفع ما ذكره جوابا عنه فيعلم مما ذكرنا في الاول واما الوجه [illegible]
متعلقه على الوجه ونحن نجوزه على وجه اخر بان نقول لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع [illegible]
للعقل فيه مدخل اصلا لما تمكن من احكام الشرع لا يطابق العقل ونحن نرى اكثر اصول الشرع مطابقا للعقل كتحريم
الغصب وايجاب الضمان وايجاب القصاص وتحريم الزنا وغير ذلك فان النظر الصحيح من العاقل يحكم بحسن هذه
الاحكام واشتمالها على المصالح الكثيرة وانه لولا هذه الاحكام لما انتظم امر [illegible]
الاحكام وتعديتها الدنيا وامر المعاد في الاخرة ولذلك يمكن العاقل العالم بموارد نصوص الشرع من [illegible]
في الاحكام وتعديتها من الاصول المنصوص عليها الى الفروع المسكوت عنها لانه وجده مطابقا لما اعطاه الله
من نور العقل فكان الله تعالى انزل على العاقل كتابين احدهما العقل المدرك للمعاني والاخر الخطاب [illegible]
الحكم والبيان مطابقا لكتاب العقل ورابطا عليه ما دام قابل احدهما الاخر وجد المطابقة لا يزال [illegible]
من الزيادة شيئا فشيئا حتى يكمل كتابه ويتم نوره ومن كان ذا بصيرة يعرف ذوق هذا الكلام ولا يلتفت الى
ما قيل بخلافه فهذا ما يتعلق بالبحث عن هذا الفصل السابع وسياتي من هذا الباب في ساير الفصول قال
رحمه الله الفصل الثامن في ان شكر المنعم غير واجب عقلا وقالت المعتزلة بوجوبه عقلا [illegible]
ذلك امتنع تحقق الوجوب **اقول** لا بد من تعيين المنعم المشكور وشرح معنى الشكر وتعيين محل الخلاف [illegible]
المشكور فهو الله تعالى واما معنى الشكر فهو ان يصرف العبد جميع ما انعم الله عليه به من السمع والبصر
والفواد والفهم وساير الجوارح وكذا الصحة والاقتدار على الكسب والمال الى ما خلق لاجله واعطاه
لاجله فيصرف البصر الى النظر في مصنوعات الله والسمع الى تلقي الاوامر والنواهي والمواعظ وسائر [illegible]
من الحكم والعلوم والفوائد والذهن الى تفهم معانيها والفكر في المصنوعات وما فيها من الاحكام
والاتصال والمال الى اسباب البقاء مدة العمر وتفويع المال الى اكتساب سعادة المعرفة والعلم بالله

وبعونه ومتابعة الانبياء والتوصل بمتابعتهم الى السعادة الابدية فهذا معنى الشكر حيث يأتي في
كتاب الله تعالى ولهذا وصف الشاكرين بالعلم اما محل الخلاف فهو ان فريقا يقول بوجوب هذا الشكر بانه
مسلما من الانبياء صلوات الله عليهم بناء على وجوب متابعتهم بعد معرفة نبوتهم وثبوت عصمتهم عندنا ولا نقوم على
ذلك برهان عقلي والفريق الاخر بل يقوم على وجوب الشكر بهذا المعنى برهان عقلي من مقدمات عقلية حتى ان النبي
صلى الله عليه وسلم لو نبهنا على هذه المسألة وهدانا الى مقدماته قبل الاعتراف بنبوته ومعرفة عصمته لامكننا فهم ذلك
والجزم به [illegible] الشكر بناء على البرهان العقلي واما غير النبي صلى الله عليه وسلم من البشر لا يهتدي من الى تحقيق المقد
هذا البرهان [illegible] ان يفتقر الى تنبيه صادر من النبي وتقرير البرهان منه والنبي لا يتنبه لذلك من تلقاء نفسه بل مقدمات
هذا البرهان لكن يتلقاه نفسه الا بتنبيه من الملك وبالجملة لا بد من واسطة بين البشر وبين الله في انتباهه على
المقدمات [illegible] ابطال الحجة على هذا الوجوب فلذلك نعلم اخر ولعل كل احد معترف به ولا يشكره وانا
عرفنا [illegible] فلنستطرد [illegible] من المقدمات اما النص الذي ذكره فليس فيه دلالة على ما يدعيه بل غايته ما يتكلف فيه
منزلة [illegible] على التمسك بالنصوص ليس دلالة امثال هذه النصوص على ان الله تعالى لعموم رحمته تبارك كل مدعي الامم
الانبعاث مهم من ينذرهم وينبههم على المعارف وعلى مواقع الاستدلال ومواد الحجج وتقرير مع بعضهم البراهين
[illegible] على [illegible] الله تعالى [illegible] من امته الاختلاف فيها تذكر ولذا قوله تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب
ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء الى غير ذلك من الايات واما بعدهم بعد ان تظهر منهم عصمة الرسل وعدم
الاعتماد [illegible] ونزل الا ليعانى الهم واما انه لا تعدت الا لمن امن بالرسل وعرف النبوة واعترف بعصمة
الانبياء [illegible] ولاتباك الفرقة عن معقول وبخالف لما في كتاب الله فان الذي حكايات العدات فيمن
استكبر على الرسل ونزل الانقياد الى ابدادهم ولم يصغ الى قولهم ولم يتلق منهم الحكم والعلوم والبراهين
ولا احتجاج فيما ذكره من النصوص وامثالها لهذه الفرقة على مطلوبهم واما ما ذكره من المعقول فنقول لم لا
يجوز ان يكون للشكر فائدة ترجع الى المشكور ولفائدة تعود ايضا الى العبد الشاكر اما قولك ظاهر لان
الشكر على الغنى الذي [illegible] سمى السعادة الدائمة والحياة الباقية والابتهاج بلقاء الرب والتمتع بنعيم الجنة
واما الفائدة العائدة الى المشكور ولان الشكر على هذا التفسير يقضي الى حصول المقصود المطلوب من الايجاد
الخليقة وحصول هذا المطلوب فائدة عظيمة [illegible] الى من لا يجعل الخالق مطلوبا في الايجاد والخلق وقد
تقرر ذلك في الاصول المتقدمة ولانهم انما شرعوا في تقرير هذه المسألة بعد تسليم تلك الاصول فيبطل قولهم
لمنع عود الفائدة الى المشكور واما قوله تلك الفائدة اما جلب المنفعة او دفع المضرة قلنا لا بد لنا من تفسير
المنفعة والمضرة ليتخلص هذا المقام فانه ان عني بالمنفعة المنافع المالية والمستلذات الدنيوية البدنية وبالمضرة

فوان هذه الامور والالام البدنيه فيمتنع انحصار تلك العايده في هذين بل تلك الفايده فايده عقليه هي
كمالات الروح ومطالبها الاخرويه وكيف يمكن حصر الفوايد فيما ذكرتم وهل يحصر الفوايد في هذين الا من لم يعرف
الفوايد النفسانيه واللذات العقليه والسعادات الاخرويه وهل يعد الفوايد الدنياويه البدنيه خيرًا
وفايدة ومنفعة الا لاجل افضايها الى التوصل والتوسل بها الى نيل هذه الفوايد النفسانيه وكمالات الروح
وان عني بالمنفعه ما ذكرنا من السعادات والكمالات او ما هو اعم منها بل كل ما ينتهي الى ذلك ولو بالوسايط
اليها وبالمضره اضدادها وما يقع معوقًا لها فنقول لم لا يجوز ان يكون وجوب الشكر لجلب هذه المنافع قوله جلب
المنفعه غير واجب ممنوع بل يعلم بالبراهين العقليه ان حكمة الايجاد هو الوصول الى هذه الكمالات والسعادات
وبعث على البريه السعي في تحصيلها بالقدر الممكن بل هو غايه كل وجب على الخلق فان كان ما يجب عليهم عقلًا وشرعًا
ما ما يجب لكونه وسيلة الى هذه المنفعه فلم لا يكون تحصيل هذه المنفعه واجتناب المضار البدنيه الدنياويه فان
امولها واجبه التحصيل عقلًا فكيف يمكن ادعاء ان جلب المنفعه غير واجب في العقل اما قوله لا يمكن جلب الشكر عن جلب
المنافع قلنا الشكر على ما قررناه لا يمكن ان يخلو عن الفايده والنفع اما قوله ان الله تعالى قادر على ايصال جميع المنافع
بدون الشكر قلنا ان الله تعالى لا يوصف بالعجز تعالى الله عنه لان العجز هو ان يكون الشي ممكن الحصول بالطريق
المعين فمن لم يقدر على تحصيله بطريقه يوصف بالعجز واما الممتنعات فلا قدره عليها ولا يوصف من لم يحصلها
بالعجز فمقدورات الله تعالى كلها ممكنه والممتنعات خارجه عن القدره والمقدورات الممكنه
بعضها ممكن الحصول بدون توسط شي اخر يقع طريقًا اليه او مادةً له وبعضها يفتقر الى متوسط
وهذه الوسايط قد يقل وقد يكثر ويختلف ذلك ولا يعقل ان خلق الانسان لا عن مادة ممكن
بل لا بد من خلق التراب والطين او لا ثم يخلق الانسان منه ثانيا واذا عرفت ذلك فنقول لا نسلم
ان حصول منفعه سعادة المعرفه والفوايد الاخرويه لنوع البشر بدون الشكر على ما ذكرنا من التفسير
ممكن حتى يندرج في جملة المقدورات وظاهر انه ليس بممكن والا لكان النوع عن تلك السعادة
وخلق هذه الاعضاء وساير الدواعي من الشهوة والغضب فيه عبثا واذا عرفت ذلك عرفت اندفاع
جميع ما ذكره والاقتصار على هذا القدر كاف في المطلوب لكن مع ذلك ينطوي ساير اقسام
هذا التقسيم لتبيين وهن هذه الطريقه ونقول لم لا يجوز ان يجب الشكر لدفع مضرة اجله قوله
انما يقع دافعًا للمضرة الاجله ان كان المشكور يسره الشكر ويسوءه الكفران قلنا اما اولا
فيمتنع ذلك ونقول الشكر لما تعين طريقه الى تحصيل سعادة اجله فعند ترك الشكر يفوت العبد
تلك السعاده ويقع في اضدادها وتلك الاضداد مضرات عظيمه فيصير الشكر دافعًا للمضرات

العظيمه الاجله عن نفسه سواء كان المشكور يسره الشكر او لا يسوءه فما ذكره من التشويه غير لازم
واما ثانيا فنقول ما معنى السرور والسوء ان عنيت بالسرور الفرح الذي يحدث للمسرور بالسوء الغم او
الحزن الذي يعرض له فذلك في حق المشكور ممتنع لكن لم قلت ان المضرة الاجله لا تندفع بالشكر
الا اذا كان المشكور كما ذكرته بل نقول المشكور ههنا لم يغضب ورضي فكل من غضب عليه لعنه وعذبه
ولحق به ضرر العذاب وكل من رضي عنه فاز بالسعاده والشاكر مرضي عنه والسالك طريق الى مرضاة
المشكور والتارك للشكر مغضوب عليه وترك الشكر موجب للسخط وموقع له في الغضب فيتضرر به في الاجل
وان عنيت بالسرور معنى اخر غير ذلك وعلم ما بينا من الغضب والرضا فلا بد من تفسير ذلك لننظر فيه
واما بناء المقدمات على العاط توهم الاحتمال فلا يفيد شيئا اما قوله احتمال العقاب على الشكر قائم قلنا ان
ذلك ممنوع قوله الاقدام على الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير الى اخر ما ذكر قلنا لا نسلم ان الشكر
يكون بغير اذنه وكيف يتصور وقد علم انه انما خلقه لياتي بالشكر واذا كان الشكر مطلوبا من الايجاد
وطريقا متعينا الى غاية الغايات من الايجاد وهو المعرفه كان ماذونًا فيه من جهة الخالق المشكور واما
الوجه الثاني وهو حديث المجاراة فهو بعيد وكلام من لم يعرف معنى الشكر ولا عرف نسبة العبد
وما يليق به انه من الرب كله فكيف يتصور المجاراة من العبد لخالقه واما الوجه الثالث وهو الاشتغال
بالشكر في الحامل فكذلك ايضًا بعيد ممن يعرف معنى الشكر الذي تنازعنا فيه ليس ان يقول بلسانه
شكرت الله على نعمه كذا بل هو عبارة عن التوجه بالكليه اليه والاطلاع على اسرار مصنوعاته وعجايب حكمه
واين هذا من ذلك فلئن قال والقول باللسان ايضًا شكر على ما قال عليه السلام التحدث بالنعم شكر قلنا
اما اولا فيجوز ان يكون لفظ الشكر لمعاني كثيره والنبي عليه السلم استعمل اللفظ في غير المعنى الذي تنازعنا
فيه فلا يصير ذلك حجة علينا واما ثانيا فهو ان التحدث بالنعم انما يتصور لمن عرف النعم بتفاصيلها
وانها من اي وجه تعد نعمةً ثم يعبر عن ذلك ومن صار عارفًا على هذا الوجه بجميع ما انعم الله عليه وتفا
صيلها وغاياتها بحيث يقدر على التعبير عنها وتفهيم غيره ليطلع على نعم الله فهو شاكر لانه قد اتى
بالشكر وصار من زمرة العارفين وذلك غير خارج عما ذكرناه والله يعلم ان مثل هذا الشكر لا يستوجب
التاديب اصلا بل لو اشتغل الانسان طول عمره بشرح الاسرار التي في جارحه من جوارحه وما
فيها من الحكم والمنافع لم يبلغ تمام ذلك وكل ذلك يكون مفضيًا الى مطلوب الخالق من الايجاد من معرفه
اسرار عموض حكمته في الخلوق وكمال علمه وقدرته فان احد البابين من الاخر ولنقتصر على تتبع
هذا البحث حتى يصح ما ذكره فتبين بهذا ان الاحتجاج المذكور ههنا ضعيف واما الاسوله التي

اوردها على المقدمات واجاب عنها فلا حاصل لها ولا ارى في ذكرها فايدة فان ايرادها الشرع ماخذ
صحيح فليسوك ذلك واما ما ذكره عن الخصوم على طريق المعارضة فلينظر فيه وفيما اجاب به عنه ولنتقل
ما ذكره بعبارته **قال** رحمه الله عن الخصوم انهم قالوا الوصح ما ذكرتم في بيان انه يجب الشكر عقلا الى
قوله فكل ما جعلتموه الخصم جوابا عن ذلك فهو جوابنا عما ذكروه **اقول** اما النقض الذي اورده
على الحجة المحكية فصحيح والجواب عنه ضعيف لان الشروع في هذه المسئلة انما وقع بعد تسليم التحسين والتقبيح
العقليين وبعد تسليم هذا الاصل ولا يمكن ان يوجب الشرع حكما الا لفايدة فتلك الفايدة اما ان تعود الى
المشكور او الى الشاكر ويتم ما ذكره من الحجة الى اخرها على هذا التقدير اما قوله عرضنا من الدليل الذي ذكرنا
انه لو صح التحسين والتقبيح العقلي لما امكن القول بايجاب الشكر لا عقلا ولا سمعا **اقول** هذا من الهفوات
وحادح عما ذكره اولا من انا اشكلم في هذه المسئلة بعد تسليم التحسين والتقبيح العقليين اذ ما يعنيه هذا
الدليل الذي فسره الان هو امتناع القول بالتحسين والتقبيح العقليين لانه قياس استثنائي من شرطية
متصلة مقدمها صحة التحسين والتقبيح العقليين وتاليها امتناع ايجاب الشكر عقلا وشرعا واستثنا نقيض
التالي حتى ينتج نقيض المقدم ومعلوم من صحة هذا القياس امتناع القول بالتحسين والتقبيح العقليين فيصير هذا
الاحتجاج احتجاجا في مسئلة اخرى فهذا اشتغال في الاحتجاج من مسئلة الى مسئلة اخرى مع انه قد سلم الحكم
فيها على خلاف ما توجبه الحجة وذلك اضطراب وخبط ظاهر وكل من شرع في الاحتجاج في هذه المسئلة
مثل هذه المسئلة بعد تسليم التحسين والتقبيح العقلي فهو بين امرين اما اقامة الحجة على نفي ما سلمه فهو الخبط
الذي ذكرنا واما الاحتجاج بحجة منتجة خلاف ما يثبته اتفاقا وذلك لعدم الاحاطة بشرائط تركيب
الحجج وكيفية انتاجها للمطالب فيعلم انه لا وثوق باحتجاج من يجهل تلك الشرائط ولا يجدي البحث في العلوم
نفعا اما قوله في جواب الوجه الثاني ان ذلك انما يكون ضروريا في حق من يشهد الشكر ويشهد الكفران
وقد مر ما يلوح جوابا عن هذا بل يتصور ذلك في حق من يرضيه الشكر ويغضبه الكفران والتحقيق
هذا ان العلم البديهي في القضية انما يحصل لمن حصل له تصور الموضوع والمحمول فمن تصور معنى
الشكر على ما ذكرنا من التعظيم وانه مطلوب من الايجاد ومتعين لتحصيل غاية الايجاد وانه
متضمن لرضى الخالق وتركه متضمن لتفويت المطلوب من الايجاد وموقع في سخط الخالق وغضبه
جزم بوجوب شكر المنعم بحيث لا يتوقف جزمه على انضمام دليل اخر ولا معنى للعلم الضروري
بالجزم بالقضية الا هذا القدر واما من لم يتصور معنى المحمول والموضوع بالتحقيق فلا يمكنه
الجزم بالحكم وعلى هذا لا حاجة الى التمثيل بقول كل من خالف في هذه المسائل فانما خالف للذهول

عن تصور المحمول والموضوع كما يجب بل يتصور معنى اخر والمقصود من المباحثة والمناظرة التنبيه
على معنى طرفي القضية اما قوله في جواب الوجه الاخر ان الطريقين مخوف اعني وتركه قلنا هذا
ايضا ما يبطله من لم يتصور معنى الشكر الذي تنازعنا فيه واما من الوجه الاخر فضعيف لوجوه اولها
ان نقول ان سلم الخصم انه لا فرق بين البابين اعني في طلب معرفة الله والفقه ثم هذا الوجه من الاحتجاج
لانه يقول وقد سلمت ان طلب معرفة الله واجب عقلا وكذا وجوب الشكر والثاني ان نقول لا نسلم ان وجوب
النظر ليس ضروريا ونعني بالنظر الذي توجبه بالضرورة هو اصل النظر عند تنبيه النبي وانذاره والاصغا
الى ما يقوله ويقرره من الحجة العقلية واستنباط مقدمات الحجة من المراد الذي ينبه عليها فالنظر في هذا
واجب بضرورة العقل لانه طريق امن لا خوف فيه اذ العاقل يعلم انه ان اصغى الى ما يقوله ويقرره
او نظر فيما يامر ووجد ما ذكره صحيحا مطابقا للعقل فقد فاز بالسعادة العظمى ونجا من الشقاوة العظمى
وان لم يجد ذلك عاد الى ما كان عليه من غير تضرر بما تعاطى من النظر والاصغاء واما ان ترك النظر والاصغا
ولم يلتفت اليه بالكلية مع احتمال صدقه عقلا فالبديهة كان تورطا للتقحم في الشقا الابدي على سبيل
الاحتمال احتمالا ظاهرا وبديهة العقل حاكمة بوجوب خلاص النفس عن التورط في مثل هذا التضرر
والشقاوة كان وجوب هذا النظر معلوما بالضرورة فيحصل المقصود من بعثة الانبيا ولا يفضي الى الافحام
وتعطيل فايدة البعثة وهذا المعنى قد نبه له امام الحرمين رحمه الله في كتاب البرهان حيث قال واي حاجة
الى ذلك وفي دعوة النبي مقنع والتحقيق فيه ان النظر ممكن وانما يمتنع ايجاب ما لا يمكن ايقاعه فان امتنع
ممتنع لعرض الوعيد الذي بلغه النبي ولا يشترط في وجوب الشي علم المخاطب بوجوبه عليه بل يشترط تمكنه
من العلم به والسر في ذلك ان النظر الاول لا يتصور الا لكسوا فرض احدى من اسمع المنقول او مدارك
العقول وعن هذا قيل ان المعرفة التي لا يتصور التقرب الى الله تعالى بها هي النظر الاول وهذا كلام
حسن من كلام اهل التحقيق وحاصله ايجاب النظر عقلا عند انذار النبي قبل ثبوت النبوة بالدلايل عنده
وما احسن ما ظهر بهذا الكلام لو استمر عليه وامكنه الوفا بحقه لكن لم يف به ووجبه في سائر
المواضع بل ذكر في حد الوجوب عليه مع انه ذكر في معنى الواجب انه الفعل المقتضى من الشارع الذي يلام
تاركه شرعا وعلى هذا يمتنع وجوب النظر الاول ونعود الى ما كنا فيه واذا بان وجوب النظر فيما
ذكرنا من الصورة بديهيا اندفع ما ذكره من اللازم اما قوله هذا مكابرة لان وجوب النظر يتوقف
على العلم بان النظر في الامور الالهية يفيد العلم قلنا هذا التوقف ممنوع بل يجب النظر والاصغا
الى كلام النبي عليه السلم للعلم بكون النظر طريقا امنا وتركه طريقا مخوفا على ما شرحنا ولا حاجة في ذلك

اليه في الاستدلال بعض النصوص مثل قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما الاية وكذلك في قوله فان خافا الا يقيما فانه
يحتاج الى معرفة مقدار هذا الخوف فانه لا يكتفى بمجرد الاحتمال واما الاروش وقيم المتلفات فاحتياجها الى استعمال
هذا القياس ظاهر واما الجواب الذي ذكره عن هذا فضعيف فان قال مقدمة هذا الكلام ومؤخرته يبطل هذا الاحتمال
وهو قول عمر الفهم الفهم عندما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب ولا سنة اعرف الاشباه والنظائر الى اخره
ضعيف لان قوله عندما يختلج في صدرك فالمراد منه جاز ان يكون ما ذكرناه لان خوف الشقاق بين هذين الزوجين
ومقداره واصل احتماله واحتمال كل واحد منهما حدود الله والكل يقتضي هذه الحالة المعينة وفيه هذا النوع
المعين والقدر المعين مما لم يبلغ في كتاب ولا سنة فيحتاج الى معرفة الاشباه والنظائر ومعرفة مقاديرها
بالراي وبالقياس المختلف فيه واما الذي اورده على الوجه الثاني وهو تمسكه بانكار ابن عباس على
زيد بن ثابت فهو ايضا لان ابن عباس انما انكر على زيد كونه جعل ابن الابن ابنا ولم يجعل اب الاب ابا ولو
كان انكارا على قياس شبه لقال جعل ابن الابن كالابن ولم يجعل اب الاب كالاب واما لفظ المجاز فلا يقوله
بل يقول ظن ابن عباس بان زيدا جعل ابن الابن ابنا وادرجه في قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ولم يجعل اب الاب
ابا ولم يدرجه في النص المتناول فانكاره على زيد صريح في هذا المعنى ولا نقول انه ظن بزيد انه جعل ابن الابن ابنا على
مجازا لان كونه ابنا مجازا لا يوجب ادراجه تحت اللفظ المتناول للابن حقيقة واما الوجه الثالث فمردود
[illegible] ويقول دلالة النصوص على الاحكام ينقسم الى اقسام دلالتها بالمنطوق وبالفحوى وبالمفهوم وكل واحد من
هذه الاقسام ايضا قد يكون الدلالة فيه واضحة جلية يفهمها كل احد وقد يكون خفية لا يفهمها الا العلماء
الاذكياء ومن وجه اخر وهو ان النص قد يدل على حكم ويدل على ما لا يستقل عليه وقد يكون بحيث اذا ضم الى
نص اخر صار المجموع دليلا عليه دلالة وربما تنشا الدلالة من اجتماع مقتضيات نصوص شتى ويحتاج
ذلك الى تامل كثير واجتهاد قوي وبصيرة نافذة وعلم غزير واداة كاملة فقوله انما ان قالوا
بهذه الاقوال عن طريق او لا عن طريق بحثا انهم قالوا عن طريق قوله فذلك الطريق اما النص واما
القياس لجواز ان ذلك الطريق هو النص ولكن الشيء من هذه الطرق المعدودة وعلى هذا يلزم قوله انه يجب
اظهار ذلك لان المجتهد اذا استنبط الحكم عن النصوص مثل هذه الاجتهادات لا يجب ان يظهر اجتهاده
للمستفتي والقائلون بهذه الاقاويل هم فقهاء الصحابة وعلماؤها ولم يكن لهم عادة بتدوين الكتب
وتاليفها كتدوين اهل عصرنا طريق اجتهاده ومآخذ استدلاله وما كان اجتماعهم للمناظرة حتى
كان ذلك جرى منهم يظهر لصاحبه مستند حكمه ولو اظهره فاولئك ما كانوا يبلغ عددهم عدد التواتر حتى
ينقل الينا متواترا واما العامة فلا يتيسر لهم حفظ تلك الطرق ودقائق تلك الانظار والاجتهادات

فلذلك لم ينقل في فتاوى العامة المسلمين ضبطها للعوام ولم ينقل سند هذه الاحكام وهذا سؤال واقع وما
ذكروه من التكلف في الجواب لا يفي بقوته من حيث الانصاف وبهذا المآخذ يمكنك ان تزيف الوجه الرابع
فانا نقول لم لا يجوز ان يكون الراي هو ما ذكرنا من الاجتهاد لا القياس الذي وقع النزاع فيه وهذا متعين
لانه لم ينقل عنهم ذم الراي واتباعه وايجاب العمل بالكتاب والسنة والتوفيق بينهما هو ان يحمل على ما ذكرنا من
المعنى لان هذا الراي استعمال للراي في النصوص يستعمل هذا الراي عاملا بالنصوص بخلاف مستعمل
القياس الذي تنازعنا فيه قوله ان الراي في مقابلة النص قلنا الذي في مقابلة النص الجلي الصريح المستقل
بالدلالة او في مقابلة مطلق النص الاول ممنوع لان النص انما يطلق في العرف على الجلي الصريح الذي هو مستقل
بالدلالة سلمنا ولكن هذه الوجوه على عمل بعضهم بالقياس لكن هذه الروايات لم تجاوز الاحاد والمسالة
علمية في اصل من اصول الشرع فقوله ان المجموع في الكثرة الى حد التواتر قلنا ممنوع اذ من شرط ذلك اسناد الكل في
قول وفعل يدل على القياس في العمل سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان سكوت الباقين دال على الرضا لجواز ان يكون التوقف
لهم من القياس وما دام المجتهد متوقفا لم تثبت له الانكار على مجتهد اخر ويجوز ان يكون سكوت البعض لظنه ان
عمل مناظره على حديث لم يبلغه او لدلالة نص عليه ولكن خفيت لم يفطن لها غيره او لاجتهاد بالطرق التي
ذكرناها ثم قول المؤلف هذه المسالة لا يدعى فيها غير الظن لا يستقيم لانا بينا ان ذلك اصل عظيم من الشرع
لا يعمل باثبات مثل هذه الطرق وقوله لانها عملية يناقض ما ذكره في ابتداء الكتاب احترزنا بقولنا
عملية عن كون الاجماع حجة وكون القياس حجة فان ذلك وان كان حكما شرعيا للنزاع في كونه عمليا بل علميا فان
عنى بكونه عمليا انه يبنى عليه العمل فالاجماع وخبر الواحد والكتاب والسنة ما كان يتعلق منها بالاحكام كذلك
موجبه ان يجوز اثبات الكل بالظن قال [illegible] رحمه الله اسالك دليلا الى اخره اقول لم لا يجوز ان
يكون ذهبوا الى ذلك الطريق عقلي دون الاستنباط من النصوص وقوله العقل دلالته على البراءة الاصلية
ممنوع وقد سبق في اول الكتاب ان من احكام الشرع ما يدرك بالعقل مثل شكر المنعم وغيره ويلغي فيه الانذار
والبيان ولا يحتاج الى النص سلمنا ان العقل لا يدل الا على البراءة الاصلية للزمان لا يتصور فيه الاختلاف
بل مقصودكم في صور تعارض الاصلين واختلاف الصحابة فيما بينهم يجوز ان يكون من هذا القبيل ولا يجب ان يكون
بناء على استعمال القياس سلمنا ان ذلك الطريق لا يكون الكلام لا يجوز ان يكون ذلك الاجتهاد في النصوص
بالطريق الذي ذكرنا فقوله مخالف النص يستحق العقاب قلنا مخالف مثل هذا النص الذي لا يدل
على الحكم بصريحه وما لا استدلال فيه يحتاج فيه الى الكلفة والغوص في الغوامض لا يكون عاصيا ولا مستحقا للعقاب
لا يكلف نفسا الا وسعها مثل الساهي باب الا ان العاصي هو المنكر للكون الامر خفيا والمخالف للنص الجلي الصريح

الواضح

سلمناه لكم لم قلتم انهم ما اعتقدوا في تخالفهم العصيان الاترى ان ابن عباس كيف نسب انكار ابن ثابت الى مفارقة
التقوى ثم الذي يوجب ضعف هذه الطريقة انها تقتضي ان لا يكون الاختلاف بين العلماء فيما يتعلق باحكام الشرع
الا بناء على استعمال القياس وليس كذلك فان اختلافهم في ان الامر هل يقتضي الوجوب ام لا ليس بناء على العمل
بالقياس وكذلك اختلافهم في المفهوم والتعليق على الشرط بل نقول اختلافهم في كون القياس حجة لا يجوز
ان يكون استعمالهم للقياس قال رحمه الله المسلك السابع المعقول الى اخره اقول لا نسلم ان من ظن او
علم ان الحكم في الاصل معلل بوصف كذا وظن حصول ذلك الوصف في الفرع حصل الظن بان حكم الفرع مثل حكم الاصل
وهذا لان ما يقتضي القياس من الحكم لا بد وان يقع على خلاف مقتضى البراءة الاصلية اذ لو لم يكن كذلك فذلك
الحكم يثبت بالبراءة الاصلية لا بالقياس واذا كان على خلاف مقتضى البراءة الاصلية لا يحصل الظن لان النظر
الى كون الحكم في الاصل معللا بالوصف وظن وجود الوصف في الفرع يقتضي ثبوت الحكم في الفرع لكن النظر الى البراءة
الاصلية واقتضائها نفي الحكم يقتضي نفي ذلك الحكم فيتعارض الظنان ولا يحصل غير التردد ولان هذا
القياس لا بد وان يقع معارضا لبعض عمومات الكتاب والسنة المتواترة على ما سنتبين في خبر الواحد
وياتي فيه ما ذكرنا من التعارض فلا يحصل ظن ثبوت الحكم ولان الحكم الذي يوجبه القياس لا بد وان يتضمن ضررا
ثم لانه [illegible] تكليفا والتكليف لا يخلو عن نوع ضرر والحكم بموجب القياس كما يقع دافعا للضرر يقع ايضا
محصلا للضرر فيتعارضان فيحصل التردد ولئن قال فهلا يقتضي امتناع الحكم الا بما يكون قطعيا في متنه
ودلالته وهذا اقل ما يوجد في الادلة السمعية فيلزم ان لا يثبت الحكم بالشرع قلنا هذا غير لازم لان
النص اذا كان ثابت المتن قطعيا [illegible] القطع بحصول ما ينسخ البراءة الاصلية فامتنع ان يصير البراءة
الاصلية معارضة له واما غير البراءة اذا كان اصله مقطوعا به في كونه حجة وعارض النص يصار الى الترجيح
وليس كان يثبت الحكم بالنصوص او بالدلائل القطعية فلا يلزم ترك الدلائل السمعية واما الخبر الذي ليس
بمتواتر فقد فصلناه الى ما يكون مشهورا ومعتضدا على الاتصال وذلك يوجب الظن الغالب وهو
ملحق بالقطع والى ما يقترن به القرائن الموجبة للقطع والى ما دونه [illegible] منه ما لا يقبل ومنه ما يصلح
للترجيح مع جميع ما ذكر في هذه الاسولة والمعارضات تقتضي حصول الظن بان العمل به سبب
للعقاب ولا يكون العمل به راجحا على ترك العمل ولهذا المعنى لم يجز العمل بشهادة واحد وشهادة
الفاسق في الزنا وبالمصالح المرسلة ونحن نرجح ذلك بما لا [illegible] منها ما هو عقلية ومنها شبه المسلك
المعقول بعد ذكر الدلالة العقلية فنقول قد تقرر في الاصول ان المقصود من ايجاد الخليقة اطلاعهم
على حال الخلق ونهايته ويحصل سعادة المعرفة والمقصود من بعثة الرسل وانزال الكتب ووضع الشرائع

لتعليم الصراط المستقيم المؤدي الى المعرفة المقصودة اذ لا استقلال للنوع البشري بمعرفة سلوك ذلك الطريق
بل الملك يبصر ويسطر في ذلك بين الله وبين المصطفين للرسالة من البشر والرسول يبصر ويسطر بين الله
وبين غيره من بني جنسه وكل ذلك مقرر بالبراهين فالواجب على اهل [illegible] ان يصرف جميع ما اوتي من
الجوارح والالات والقوى من السمع والبصر والفؤاد الى معرفة الصراط المستقيم وسلوكه ولا يصرف
من ذلك الى شيء اخر الا بقدر ما يفتقر اليه البقاء فيفتقر اليه السلوك والى هذا المعنى يشير قوله تعالى
وابتغ فيما اتاك الله الدار الاخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك ولا تبغ الفساد في
الارض فالواجب ان يصرف ما احسن الله اليه به الى طلب الاخرة وفائدة ان يصرف الى غير ذلك
الا فيما يكون ضروريا في البقاء فعلى هذا يجب ان يكون حركاته وسكناته ونومه ويقظته واكله وشربه
ونظره في الاشياء على وزان الشرع اذ الشرع هو النور الهادي الى ذلك الصراط فيجب ابدا ان يجتهد في
جميع حالاته من الحركات والسكنات ان ذلك هل هو معين على تحصيل المقصود الذي لاجله خلق او مانع منه
فيعلم ان كل ما يتوقف عليه السلوك في ذلك الطريق فهو واجب وكل ما منع منه فهو محرم والمعين عليه مندوب
او مباح بقدر اعانته وما عداه وما يشغل عنه لزوائد الحاجات الدنيوية مكروه وكل شخص
امره من هذه الحركات والسكنات انه من اي القبيل هو اهو مانع او معين او هو مما يتوقف عليه السلوك
او كان من الامور المصلحة للمعاش فهل هو من الضرورات حتى يجب او من الزوائد حتى يكره ثم يفعل
الاجتهاد اذا عرض عليه تعارض من الوجهين فيتبين فيه موارد الشرع ونظر الشرع في الايجاب والتحريم
والندب والكراهة ولا شك انه لا يجد النصوص الصريحة في جميع جزئيات حركاته وسكناته
فيضطر الى القياس لا محالة ومثال ذلك الشاب الذي له داعية الى النكاح واستعداد العمل والعلم
ان تزوج فات اشتغاله بالعلم والعمل الذي هو السلوك الى الله تعالى وان لم يتزوج خاف ان يوسوس
عليه فكره ويضطرب عليه احوال السلوك ويرى نصوص الشرع متعارضة مثل قوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا
تكثروا ومثل ثناء مدح الله نبيه [illegible] على يحيى [illegible] الاشتغال عن الاهل والولد فان وجد
استعداده للسلوك [illegible] اقوى من التشويش الذي يحصل له عند ترك التزوج
يمنعه عن السلوك كثير يلحق نفسه بالذين يدبر الشرع الى النكاح وهذا هو عين القياس فان
قيل لا نسلم ان السلوك يتوقف على القياس مع ما ذكر من الصورة فلم لا يثبت الحكم فيها
بالقياس بل بالنص لان على احد التقديرين يندرج في نص وعلى التقدير الاخر يندرج في نص اخر
فلا يدخل القياس فيه بل لابد من تأمل حركاته وسكناته والاجتهاد في جميع حالاته لان النصوص

وانبه باثبات الحكم في جميع الحالات قلنا الجواب عنه ان ما ذكرتم من ان النص اما ان يقال كل واحد منهما متناول
لكل الناس وكل الاحوال او يقال كل واحد منهما مخصوص ببعض الناس وببعض الاحوال لا يتناول غير ذلك
ولا تعارض بينهما في السلوك او يقال احدهما عام في تناول الكل والاخر خاص بالبعض لا يتناول الكل فان كان
الاول امتنع ان يقال المراد من كل واحد منهما الحقيقة لانه يلزم الجمع بين النقيضين بل ان يقال بنسخ
حقيقة احدهما ويدفع الاخر بالكلية او يقال يكون المراد بكل واحد منهما بعض موارده وبعض ما اندرج
فيه دون الكل وعلى التقدير الاول يكون احد الحكمين ثابتا بالقياس دون النص لان احد النصين لا حكم
له اصلا وعلى التقدير الثاني الحاق تعيين ما المندرج تحت احد النصين مع ان المندرج تحت كل منهما
غير معين انما هو باستنباط المعنى وهو عين القياس فليس قال بل يعلم المندرج تحت كل واحد من
النصين لان كل من امكنه الاستغناء بالسلوك من غير مشقة يمتنع ومن امكنه تسكين الشبق فهو من المندرج تحت نص في
المرغبات في ترك النكاح وكل من لا يتيسر له ذلك فهو من المندرج تحت المرغبات في النكاح قلنا
حكم على نفسه بانه موصوف بذلك فيكون من المندرج تحت ذلك النص بعينه ومن هو مراد من
ذلك النص هو عين القياس لان ذلك النص لم يخصص فلانا ولم يرده واما حكم من حيث المعنى ان المراد
بهذا النص هم الموصوفون بصفة كذا وهذا هو تعليل النص بالحكمة والوصف ثم حكم على نفسه بانه
موصوف بذلك الوصف هو الحكم بوجود الوصف الذي هو علة في الفرع وحكمه بان يكون مرادا
من ذلك النص هو تعديه الحكم الى الفرع واما استعمال القياس على القسم الثالث فاظهر على
ان هذه الصورة مما ذكرتم للسؤال المسلك الثاني قوله تعالى قل سيروا في الارض فانظروا
كيف كان عاقبة المجرمين نعلم ما حل الله على الكفار بتكذيبهم للرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به
من الايات وما اشتمل عليه من الايمان بالله وباليوم الاخر وقالوا الغز وعرنا هذا الحق وابا ونا
قبل ان هذا الا اساطير الاولين ووجه التمسك به هو ان هذا امر بالقياس لانه امرهم بان يسيروا
في الارض ويتاملوا حال الذين من قبلهم كذبوا بالرسل ولم يؤمنوا بالاخرة وسعادة المعاد
ولم يطلبوها بل تعلقوا بالدنيا وزخارفها وحسبوها غاية السعادة وقالوا ان هي الا
حياتنا الدنيا فسطروا البقا اهلكهم وحال بينهم وبين ما يشتهون وانتزع عنهم محبوبهم
وفوت عليهم مطلوبهم فلا فترقوا اما حسبوه السعادة القصوى طرح للسعد بل الهيهم بالكوم
الاخرى ونالهم الاخرة من النعيم الذي لم يخلق الخليقة الا لاجله واذا علموا ان السبب هو ان علموا
انهم اصروا على الكفر والتكذيب يحق بهم ما يحق ولكن المجرمين وهذا هو عين القياس فان قيل

لا نسلم ان هذا امر النبي صلى الله عليه وسلم فان يامر ولا ينكر بالبر وهم كفار غير مكلفين بفروع الشرع
فلا يكون ذلك امرا بالقياس سلمنا انهم مكلفون بالفروع لكن لا يمكن تكليفهم بالقياس لانهم جهال بالشرع
وانما يتمكن من القياس من كان عالما باحكام الشرع وموارده ومأخذه وان نزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلم ان هذا
امر بالقياس لان القياس لا بد وان يكون فيه ادراك الوصف الذي هو علة الحكم في الاصل وانه هو العلة وتمكنه
ان ذلك الوصف غير منقوض ومثل هذا مفقود فيما نحن فيه وذلك لان غاية ما يدركه السائر في
الارض المتامل العاقبة من درج من الناس انهم كانوا اناسا مثلنا ثم ماتوا وطفوا اثرهم ولا يدرون غير
هذا ولا يشاهدون في سيرهم ولا يسمعون من القصص غير هذا الذي ذكرنا واما عذاب ارواحهم فهم لا
يشاهدون ولا يصدقونه والسير في الارض وسماع القصص لا يفيد مشاهدة ذلك حتى يمكنهم تعليل
ذلك العذاب بالتكذيب واما الموت والرحيل عن الدنيا فيجدونه عاما على كافة الخلق من ادعى السعادة ومن
صدقهم ومن كذبهم ومن ترك الدنيا ومن طلبها ومن طلب الاخرة في زعمه ومن لم يزعمها ولم يطلبها فلا
يمكنهم تعليل عذاب الموت الذي هو عام بسبب خاص وهو تكذيب الرسل فيما جاؤوا به وكذلك ما يلزم
الموت من مفارقة الاهل والولد والمال والمحبوبات والاحباب كل ذلك يجدونه حكما عاما شاملا للكل
وكذلك الوقائع المعترضة قبل الموت من موت الاحبة والاولاد والعشائر وذهاب المال والحسن
والشباب وسقوط القوة وعروض الضعف وطريان الاوصاب والاسقام والالام والاحزان
يجدونها عامة فاي حكم يمكنهم ان يعللوه بوصف التكذيب حتى يعلموا انهم اصروا على التكذيب اختصوا
بذلك الحكم والعذاب دون غيرهم ثم وان سلمنا انه يمكنهم ذلك وانهم يتمكنون من هذا التعليل والتعدية لكن هذا ليس
هو القياس الذي نحن فيه لان النزاع ها هنا وقع في الاحكام الشرعية دون الامور المحسوسة والمدركة
بالعقل والعرف وهو ان اكثر الناس يتمكنون من تعرف سبب هذه المحسوسات والمدركة بالعقل واما
الاحكام الشرعية فهي تعبدات كلها او اكثرها وشبيهة بالتعبدات لا يهتدي العقل الى معرفة
اسبابها وعللها فيتعذر فيه القياس فلا يلزم من الامر بذلك النوع من القياس الامر بالنوع الذي
تنازعنا فيه الجواب قوله هذا الامر متوجه على الكفار قلنا نعم والكفار مكلفون بالاصول
والفروع جميعا ويجب عليهم الاجتهاد في الاصول اولا لتحصيل اصل الايمان ثم بعد ذلك في الفروع لتكميل
الايمان قوله الجاهل لا يؤمر بالقياس ممنوع وهل المامور بتحصيل العلوم الا الجهال وخاصة العلم
باصل الايمان ولهذا المعنى لم يجوز المحققون التقليد في اصول الدين لاحد وان جوزوا لبعض الناس في
الفروع واما قوله انهم لا يشاهدون غير الموت وما يلزم الموت وكل ذلك عام بين الكل فكيف يعللك

ذلك بالتكذيب الى اخر ما ذكر من السوال قلت نضم الى ذلك مقدمة اخرى وهو ان نقرر وقوع الموت
وما يلزمه وكذلك ساير الوقايع والنوازل المفضية في شخص لم يصغ الى انذار الانبيا ولا تامل
عاقبة الامور ولا تفكر في انه لم خلق وما غاية ايجاده بل حسب ان السعادة في نعيم الدنيا وحياتها
الفانية وان قصارى سعادة الانسان حصول شي كثير منها وسعى على هذا الزعم لم يطلب غيرها
وانغمس في تحصيلها وجمعها حتى صارت الدنيا وزخارفها محبوبة له وعلق حبها بقلبه
وشغف بها حتى لا يصبر على تركها لحظة ثم جاء الموت فجاءة وفارق الدنيا كرها ونقرر ذلك
اخرى في حق شخص سمع نصايح الانبيا وتفكر في العاقبة ونظر في صنع السموات والارض وما
بينهما وعجايب خلقته وبنيته وما انعم الله عليه من اصناف النعم الظاهرة والباطنة فعلم ان الصانع
الحكيم ما خلق هذه البنية على هذه الاحكام والاتقان ثم هدمها لاجل الحيوة الدنيوية الفانية وما
يتخلل فيها من اللذات فانها مع سرعة زوالها مكدرة مشوبة بالالام بل هي بالحقيقة الالم بل لابد وان
يكون لاجل سعادة جليلة ولم يزل طول عمره طالبا لتلك السعادة مستعدا لنيلها مقتصرا من
الدنيا بالبلغة وقدر الكفاية غير مجتهد في تحصيل كثير منها ولا ساعيا في اقتنايها ثم انه بعد ان
صار مصيبا في اعتقاده وما كان مخطيا فانه لابد من الجزم بان الذي لم يعتقد وراء زخارف الدنيا
سعادة خاب وخسر وفات مطلوبه وفارقه محبوبه بعد طول عمره ولم يبق ساعة الموت بما جمع
شي معه ولا ينفعه شي في ذلك الوقت بل اضره لكثرة معارفته لمحبوبه وما حصله بكده والزيادة
في اسفه واما الذي طلب السعادة الاخروية الدايمة التي زعمها فلا خوف عليه من الموت ولا هو يحزن
بل يعلم ان الموت موصلا الى محبوبه ولا اسف عليه على مفارقة الدنيا لانه لم يتخذها محبوبة ولا حسب زخارفها سعادة
ولا جمعها فهو لا يلقى من العذاب حال الموت ولا قبل الموت من الوقايع المعترضة ما يلقاه محب الدنيا المنكر للاخرة
ثم ان كان رايه صوابا وزعمه صادقا وجد من النعيم بعد المفارقة ما لا يمكن وصفه فهو فايز من وجهين
احدهما انه وقي عذاب الدنيا وثانيهما انه سعد بنعيم الاخرة الذي هو سرمدي وان فرض مخطيا في رايه وزعمه
فهو فايز من الوجه الاول دون الثاني وعلى هذا التقدير يلزم اختصاص المكذب للرسل المعرض عن نصايحهم
بالعذاب الكثير في الدنيا والاخرة ولا شك ان سبب اختصاصه بذلك العذاب انما هو تكذيبه للرسل
وجحوده وانكاره لايات الله الظاهرة وترك التطرق الى براهينها الساطعة مع ما اوتي من الاستعداد بالسمع
والبصر والفواد فقد صح تعليل الحكم في محل الوفاق بالوصف فهو يعلم انه لو اصر على ما هو عليه من التكذيب
يلقى مثل ما لقوا ولكن المكذبون فهذا قياس مفيد وانما ورد الامر بهذه الغاية اما قوله هذا التي هو قياس

الذي يثار عنه قلنا لا نسلم لان مراد الله في الاصل هو حكم من احكام الله وفعل من افعاله فاذا وجد ذلك
الوصف في موضع اخر لا بد من وجود ذلك الحكم في ذلك الموضع قوله المامور به هاهنا هو تعليل الاحكام
الشرعية قلنا لا نسلم بل المامور تعليل ما هو حكم شرعي وهو انهم امروا بمتابعة الانبيا والاصغا
الى انذارهم واستماع نصايحهم فلما تركوا هذا الواجب ورفضوه وراء ظهورهم واصروا على ذنوبهم وعلى
طغيانهم واعرضوا عن هذا الواجب عذبوا كما عذب الذين من قبلهم فثبت ان هذا امر بالقياس بحسب
ما ثار عنه قوله الاحكام تعبدات كلها او اكثرها قلنا اما ان يعني بالتعبدات ان ما يعلمون منها
لحكمة فهو ممنوع وتعالى الله ان يكون حكمه وفعله عبثا وان عنى به ان بعض الناس لا يطلع على كنه تلك الحكمة فذلك
مسلم لكن لا يلزم من ذلك امتناع تعليله مطلقا اذا علمت وجه دلالة هذه الاية على القياس وهو المعنى المذكور
في كتاب الله وللنهاد الدال على الامر بالقياس مسلك اخر قوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وسلك
اخر قوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى قوله لعلكم تتقون مسلك اخر قوله تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون
على الارض هونا الى قوله واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وو... التمسك بهذه الايات مع السوال والجواب
مذكور في الاصل قال رحمه الله المسئلة الثانية قال النظام التنصيص على علة الحكم يفيد الحكم بالقياس
الى اخره اقول معنى قولهم ان التنصيص على العلة امر بالقياس هو ان الشرع اذا نص على العلة يجب على
المكلف ان يجتهد في التفتيش بحثا وطلبا لكن العلة علم حصول مثل ذلك الحكم فيه فيجب ان يعمل به ويفتي به وان لم
نجد تلك العلة في غير هذا المحل فيعتقد فيه ان شرعية الحكم في هذا المحل انما كان لاجل هذا المعنى فيكون الشرع
قد من في المعتقد الحكم في هذا المحل وعلة الحكم لان ذلك امر بالحكم بعد ذلك القبول على ان بعض الناس نقل
عن النظام انه يثبت الحكم في مواضع العلة بالنص لا بالقياس لكننا نحملها على ما نقله المولف فحفظ اذا عرفت
ذلك فلنذكر اقساما ممكنة ... في هذه الصورة فبعضها يتعلق بجهة الشرع ولتعيينه دلالة التنصيص
وبعضها يتعلق بحال المحل المنصوص اما الذي يتعلق بجهة الشرع فلانه قد يقول حرمت الخمر لاسكاره
وقد يقول حرمت الخمر لكونه مسكرا وقد يقول حرمت الخمر والموجب هو الاسكار واما الذي يتعلق
بحال المحل فهو على اقسام لانه قد يختص الخمر بزيادة قوة الاسكار بالقياس الى ساير المسكرات وقد
يختص بزيادة الطيب اللذة الداعية الى التناول او يختص بقلة النفرة والبشاعة بالقياس الى غيره
وهاهنا قسمان وقد لا يوجد شي من ذلك بل ليس هناك اختصاص غير ما للمحل اذا عرفت هذا فنقول اذا قال
الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا والعلة هو الاسكار ولم يوجد في الخمر اختصاص غير ما للمحل من التخصيص يجب الحكم
بان العلة هو القدر المشترك من معنى الاسكار بين الخمر وساير الانبذة والنباتة وغير هذا من المسكرات لا

بلد عه

مدخل لخصوصية المحل في مثل هذه الصورة يوجد وكيف ولو حصل المثل هذه الخصوصيات مدخلا لزم تشكك
الانسان في ان كل نار هل هي محرقة ام لا لانه لم يشاهد كل نار ولا سبر جزئياتها باسرها فاحتمل ان يكون الاحراق
من خصوصية النيران التي شاهدها ولا يوجد في كل فرد وكذلك لو وجد في الخمر احد ما ذكره من المعنى
المناسبين كان تصريحه بان العلة هو الاسكار مطلقا وكذلك تصريحه بما يودي هذا المعنى وهو قوله لكونه
مسكرا يوجب سقوط سائر القيود الموجودة في الخمر عن الاعتبار ولذلك الحكم لو قال حرمت الخمر لاسكاره
ولم يكن للخمر اختصاص بزيادة قوة الاسكار بشدة وطرفه اختصاص بزيادة لذة او قلة تقرب او لم يوجد
لان اضافة حرف التعليل الى الاسكار اسقط غيره عن الاعتبار واما اذا قال حرمت الخمر لاسكاره ووجد
في الخمر زيادة اسكار بالقياس الى غيره ينظر فان كانت تلك الزيادة مختصة به بحيث لا توجد في غيره اصلا
فلا يلزم تعدية هذا الحكم الى غيره وان كانت هذه الزيادة لها بالقياس الى بعض دون بعض فيتعدى الحكم
الى المسكر الذي يشاركه في تلك الزيادة ولا يتعدى الى ما هو دونه في الاسكار وهذا هو الحق والمعنى فيه
ظاهر واما الفرق بين الفعل والترك فايضا ظاهر لان الشارع اذا نهى عن الفعل بالمجرد للمونه عدا ما للمجنون
واهلاكا للنفس فقد منع عن كل فعل في كل شخص شارك الاول في المعنى واما اذا قال اعط هذا الفقير لفقره
لا يجب ان يعطي كل فقير اذ يحتمل ان يكون المطلوب اخراج قدر من المال الى الفقير وذلك قد حصل باعطاء الاول
فلا يستدعي غير ذلك وفي العرف ايضا لو قال لعبده لا تشتر هذا العبد لكونه اسود لا يجوز له ان
يشتري عبدا اسود اصلا ولو قال اشتر هذا العبد لكونه تركيا لا يجب ان يشتري كل عبد تركي لاحتمال
اندفاع الحاجة بذلك الواحد ولهذا تقرر ان النهي يفيد التكرار والامر لا يفيد التكرار ولينظر في كلام
المؤلف قوله يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار والخمر قلنا هذا لا ينافي الصورة التي ذكرناها الاولى
صورة وهي ما اختص الخمر بزيادة قوة في الاسكار لا يوجد في غيره وقال [illegible] الا ترى انه لو قال اعتق
زيدا لكونه عالما او قال لم اهنت فلانا لكونه عالما يلزمه ترك اهانة كل عالم واكرام كل عالم حتى لو لم يكرم
اخر هو عالم او اهان يعالم لا بتثبيت منفصل يوجب ذلك عد مناقضا في كلامه وفي فعله واما
قوله في السؤال الاول ضعيف لانا لو جوزنا تاثير خصوصية المحل لزمنا التشكك في ان النار التي
شاهدناها وبعدما لم نشاهد هل هي محرقة ام لا لجواز ان النار التي احرقت انما احرقت
لخصوصيتها قوله شفقة الابوة مرتبة قلنا هذا الكلام لو صدر عن غير الاب لاقتضى هذا المعنى
ايضا فان رحمة الله تعالى في رعاية مصالح العباد اتم من شفقة الاب مع صدوره عن العلم المحيط الذي
لا يمكن السهو والخطا فكان هذا اولى قوله انما يمشي فيما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو

قال علة حرمة الخمر هي الاسكار لا ينفي ذلك الاحتمال قلنا لا فرق فان اللام للتعليل فكانه قال
بعلة الاسكار واما جوابه الذي ذكره بعد تسليم ان هذا القبيل ملغى في العرف ضعيف اذ العلة منصوصة
لم تستخرج بالمناسبة والدوران فاذا وجدنا العلة في غير مورد النص وحرمنا بالحكم فقد عملنا بالقياس
الذي يكون العلة فيه منصوصة على مقتضى الدليل الذي يجوز هذا القياس حجة بخصوصه لا بجميع انواع
القياس قوله في الجواب لكن هذا هو الدليل الذي دل على كون القياس قلنا هو الدليل على كون هذا
النوع من القياس حجة لا على كون جميع انواع القياس حجة ولا منافاة قوله فيما اذا صرح بان العلة هو
الاسكار ان ذلك ليس بقياس ممنوع لانه لما قال حرمت الخمر والعلة هو الاسكار فالحرمة في الخمر اصل
وحصل العلم بها حال ورود النص ثم بعد ذلك يحصل العلم بحرمة كل مسكر وكل ما كان غير الخمر يكون
من افراد العلم بالحرمة فيه متاخرا عن العلم بحرمة الخمر وربما لا يعلم كون الشيء مسكرا الا بعد احيان ولا تعلم حرمته
فاذا جرب واوجد مسكرا علم انه حرام فكيف لا يكون العلم متاخرا فلين قال الخصم ندعي عدم تاخر العلم بحرمة
كل مسكر حيث الاجمال لا العلم بواحد واحد من الجزئيات المندرجة فانها مندرجة في الحكم المعلوم فالعلم بحرمة
الجزئيات المخصوصة لا يستفاد من الاصل الذي هو الخمر بل يستفاد من المقدمة الكلية وهي العلم بحرمة كل مسكر
والعلم بهذه المقدمة غير متاخر قلنا لا نسلم ان العلم بهذه المقدمة غير متاخر فانا علمنا اولا حرمة
الخمر ثم علمنا كون الاسكار علة بتنصيص الشارع ثم حكمنا بحرمة كل مسكر مبنيا على العلم بالعلية
والجامع في كل قياس كذلك فان المطلق يعلم حكم الاصل اولا ثم يستنبط العلة بالمناسبة ثم يحكم بمقدمة كلية
وهي الحكم في جميع صور تلك العلة قوله انما يكون قياسا لو قال حرمت الخمر بعلة الاسكار او
والعلة هي الاسكار لان لام التعليل اضيف الى مطلق الاسكار فلا فرق قوله ومن قال على هذا الوجه
القطع الاحتمال المذكور ممنوع الا ترى انه لو قال قائل اكرمت زيدا لكونه عالما يقتضي التعليل بالعلم
لا يفهم كون زيد فرسا او حمارا حتى لو قال بعد ذلك اكرمته لكونه فرسا عد متناقضا بخلاف ما لو قال
لعلمه وقد اختص زيد بزيادة العلم فيحتمل حينئذ اختصاص الاكرام به لدخول تلك الزيادة في
علة الاكرام وحرمان الاخر بعد هذا ضعيف والسؤال قوي وجوابه لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا
يقتضي اضافة الحكم الى نفس الاسكار والحق هذا ولهذا فانك تجد الفرق بين قوله اكرمت زيدا لعلمه
وبين قوله اكرمت زيدا لكونه عالما فان الاول مضاف الى علم زيد والثاني مضاف الى نفس العلم قوله
لا فرق بين الفعل والترك بعيد وليس كذلك لان جانب النهي يدل على كون المنهي عنه مفسدة مطلوبة العدم
ولا يحصل هذا الغرض الا بالامتناع عن كل الافراد واما في طرف الفعل فقد يكون الغرض متعلقا بالمطلق

بالمصلحة المشتركة بين الافراد وذلك يحصل باي فرد كان قوله معنى اشتهار الصادق وحلا المعنى فهو عن العرف
قال رحمه الله المسلك الثالث الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه الى اخره اقول قوله النقل العرفي
خلاف الاصل قلنا اذا ثبت كثرة الاستعمال وصار المعنى مبادرا الى الفهم عند سماع اللفظ لا يضر التمسك
بخلاف الاصل وانما يضر قبل وقوع هذا او فيما شك في وقوعه قوله لما حرم الملك على الجلاد من صفع
عدوه والاستخفاف به قلنا ان كان عادة من عادة الملوك ومن شيمة الملوك في كبر النفس وعلو المرتبة
لا يفهم هذا النهي لان الصفع والاستخفاف عندهم اشد وقعا من القتل فهو نهي عن الاشد الاعلى
وامر بالاسهل الادنى ولهذا كان كثيرا من الملوك قتلوا انفسهم حيث يفتنوا بالاسر في يد العدو خوفا
من ان يستخف بهم فهذا لا يشبه ما ذكرنا من النقل العرفي وجواب المعارضة انها ضعيفة لان التافيف
لما كان غير الضرب باعتبار يكون معلومات بعضها غير الآخر وقد قال فيما نص الشارع على العلة انه يحتمل ان يكون
العلة هو اسكار الخمر خاصة فلذلك لاحتمال في العلة المستنبطة اولى بان يقال جاز ان يكون حرمه
التافيف للاذى الذي ينشأ من هذا الخطاب خاصة فهو سؤال من لم يعلم ما اعترفه مثله في المسلك
التي تقدمت قوله لم لا يجوز ان يكون حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ضعيف لان الضرورة الداعية الى
الحكم بالنقل العرفي في تلك الصورة هو الاشتهار وكثرة الاستعمال حتى صار المعنى مبادرا الى
الفهم وهذا بعينه موجود هاهنا والحق ان يقول لا شك ان المنع من التافيف جعل في المنع من
انواع الاذى في المتعارف في زماننا هذا بسبب كثرة الاستعمال لكنا لا ندري ان هذا النقل
وكثرة الاستعمال هل كان حاصلا قبل نزول هذا النص ام حصل بعد ذلك بسبب استعمال الشرع فان ثبت
ان هذا العرف قد حصل قبل نزول هذا النص فالمنع من جميع انواع الاذى يكون ثابتا بالنص لا بالقياس
وان لم يكن كذلك بل هذا النقل انما حصل بعد نزول النص علينا تبين ما عرف من مراد الشارع بتحريم
الضرب وسائر ما لا يشتمل على التافيف فانه يلزمه يكون ثابتا بطريق القياس وعلى هذا الضابط
يحصل الحكم في امثال هذه الصورة قال رحمه الله المسلك الرابع ثبوت الحكم في الاصل اما
ان يكون يقينيا الى اخره اقول قوله اذا كان الحكم في الاصل يقينيا استحال ان يكون الحكم في
الفرع اقوى منه فيه نظر وذلك لان اليقين قابل للاشتداد والضعف فان اليقين المستفاد من
الطرق يتفاوت في قوة بعض البديهيات والمحسوسات متفاوتة ولذلك البديهيات بعضها اجلى من بعض فكذا
من النظريات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الحكم في الفرع اقوى يقينا من اليقين الذي في الاصل بل
نقول ان جعل حرمة الضرب في حرمة التافيف كان اليقين في الفرع اقوى من اليقين الذي في الاصل

وان صار مقصودا به لفظا لكن نعلم ان المقصود هو الذي نسميه فرعا وكان الجزم بحرمته اقوى ثم جعل
هذا القياس قياسا مظنونا وغيره من امثلة المظنونات بعيد ايضا لان الحكم في الاصل يقيني ثابت بنص
لا يحتمل التاويل وفي الفرع اقوى منه باعترافه فكيف يجعل ذلك من امثلة المظنونات ثم هذا اقصر ما
ذكره جوابا عن بعض المعارضات في المسلك التي قبل هذه لانه جعل هذا القياس يكون معلوما مقدماته
قال رحمه الله القسم الثاني الطرق الدالة الى اخره اقول الجواب الذي ذكره في
القياس لانه قال في هذا القياس حمل معلوم على معلوم في حكم او علم لاشتباههما في علة ذلك الحكم
والاشتباه في العلة بين الاصل والفرع متعذر على هذا التفسير لان الوصف الذي هو مشترك بينهما يستحيل
ان يكون علة في الاصل وجعله علة في الفرع بما ذكره من التفسير والثاني ان المعرف على هذا التقدير
اما الوصف وهو الزنا مثلا او جعل الشارع الزنا معرفا وهو قوله اعلموا انه الحد على كل زان
مهما رايتم زانيا فاعلموا انه وجب عليه الحد او معنى اخر ولا سبيل الى كل من هذه الاقسام
اما القسم الاخير فلانا لا نعلم معنى اخر نعرف الحكم ممن ادعى ذلك فليفيدنا تصوره واما القسم
الاول وهو الوصف يمتنع ان يكون معرفا للحكم الشرعي عندكم لانه لا حكم عندكم الا وهو قديم وذلك
الحكم القديم انما عرفناه بقول الشارع وجب على الزاني الحد ومهما رايتم انسانا زنى فاجلدوه واعلموا
انه وجب عليه الحد فاذا عرفنا الحكم القديم بقول الشارع استحال ان نعرفه بعد ذلك بالوصف
لانه يكون تحصيلا للحاصل فلو قال لم لا يجوز ان نعرف بعض تلك الاحكام بقول الشارع وبعضها
بالوصف قلنا لا يمكن ذلك لان كون الوصف معرفا لا يتصور الا بعد ان جعل الشارع له معرفا بان يقول
في الزنا اعلموا انه وجب الحد على الزاني وهذا القول قد عرفنا الحكم القديم فبعد ذلك امتنع حصول
التعريف بالوصف واما ما يتعرف بالوصف وهو ما يحصل بفعل المكلف من الوصف والتشبه في
التعلق وما يشبهه من الامور الحادثة فليس من الاحكام الشرعية عندكم ويمتنع على هذا ان يكون
الوصف معرفا للحكم الشرعي واما القسم الثالث وهو قول الشارع فيمتنع ان يكون معرفا ايضا لان
المعرف اذا كان هو قول الشارع وهو معنى العلة الشرعية امتنع اثبات الحكم بالقياس لان هذا
القول ان وجد في الفرع يثبت الحكم فيه بالنص لا بالقياس وانه يمتنع اثبات الحكم فيه بدون العلة
فيتعذر القياس والقايل بالعلل الشرعية هو القايل بالقياس فلو فسر العلل الشرعية بالمعرف
على هذا التفسير امتنع تصور القياس فلزمه التناقض فلو قال اذا سمعنا الشرع
انه قال حرمت الربا في البر فلما استدللنا بالمناسبة علمنا ان الطعم علة للربا فحصل لنا العلم

بوجدانهم

بعدمه كلمه ان كل مطعوم يحرم فيه الربا ثم بعد ذلك متى شاهدنا مطعوما حرمنا حكمنا بتحريم الربا
معللا بحرمة الربا في كل مطعوم انما حصل بواسطة الوصف وهذا معرفة الحكم القديم الازلي بكل
مطعوم يحرم فيه الربا فبهذا الطريق يصير الوصف معرفا للحكم قلنا لما ثبت حكم البر بالنص
امتنع ان يقال حكم كل مطعوم انما عرفناه بالوصف واما حكم ما عدا البر فباي طريق نعرف
واما الوصف وهو الطعم فما لم يعلم ان الشرع جعله معرفا كيف يصير معرفا لنا واذا جعله
الشرع معرفا فقد عرفنا الحكم القديم بجعل الشارع كما ذكرنا لا بالوصف واما الاستدلال بالمنا
سبة على كون العلة هو الوصف قلنا اما الاستدلال بالمناسبة او الدوران فذلك يدل على علية الوصف
لا بمعنى المعرف بل بمعنى الفاعل المؤثر او الغائي وانتم لا تقولون به ومن هذا يتوجه عليكم اشكال
اخر لانكم تستدلون على كون الوصف علة في الاصل بالمناسبة والدوران وتنقيح المناط وغير
ذلك وهذه الطرق تدل على العلية بمعنى الغاية والفاعل المؤثر لا على العلة بمعنى المعرف فما
تدعونه من العلية امتنع ثبوتها في الاصل وما ساعد عليها الاستدلال وما يمكن اثبات ذلك في
الاصل وما ساعد عليه الاستدلال يمتنع عندكم فتعذر عليكم القياس ومن الان ننظر في دفع الشبه التي
اوردها فنقول العلل التي يتوهم [illegible] الاصناف الثلثة من العلل يوجد فيها العلل
الفاسدة وذلك الحكم القديم وهذا لان الشارع انما علق العقوبة بالقبائح [illegible] اعلاما بها فان كل
علة غايته وعرفنا هذا الحكم القديم بان خاطبنا باني اوجبت الحد على كل زاني واوجبت القطع
على كل سارق ثم هذا الجعل كما وقع معرفا للحكم القديم وقع معرفا ومؤثرا في [illegible] الوصف
معرفا للحكم الحادث وهو تعلق وجوب الحد على هذا الشخص عند ما زنى وصار هذا الجعل ايضا
مقللا للزنى ومعدما له فالتعلق في الازل حكم قديم وله علة غايته هي اعدام القبائح او تقليلها
والقديم لا يمتنع تعليله بالغاية وتعريفنا واعلامنا بالخطاب الحادث تعريفنا ذلك الحكم القديم
وجعل الوصف مؤثرا في الحكم الحادث ومعرفا له ويؤثر في امتناع المكلف عن القبائح بواسطة
تعريف الحكم القديم وهو التعلق فما الذي يمنع من هذا اما قوله يمتنع تفسير العلة بالموجب
قلنا لا نسلم بل الموجب لا يصلح ان يكون علة للحكم القديم للربا لماذا لا يصلح ان يكون علة
للحكم الحادث ونحن انما نبحث في النزاع استعمالنا للقياس في الاحكام الحادثة ونقول الشرع
منعنا عن بيع البر بالبر متفاضلا وقد حكمنا ببطلان هذا البيع الواقع في البر فنحكم في البيع
الواقع في الارز متفاضلا ايضا لاشتراكهما في علة الحكم فاي امتناع في هذا وانما الحصر

احكام الشرع في الحكم القديم من كل وجه فقد بينا في ابتداء الكتاب انه باطل واذا ما تفرع على ذلك من الشكل
باطل اما قوله الواجب هو الذي يستحق العقاب على تركه وهو استحقاق العقاب وصف ثبوتي والترك
عدم محض قلنا الجواب من وجوه اولها انا ما قلنا ان العلل الشرعية على اصناف والترك لا يجب
ان تكون من العلل المؤثرة بل جاز ان يكون من المعرفات وثانيها ان الوصف قد يقال انه علة
بمعنى انه معرف للعلة المؤثرة وها هنا كذلك لان اشتغال المكلف على الدوام بامور الدنيا موجب
لاستحقاق العقاب ولا يخلص الا الاشتغال بامتثال امر الشرع فاذا ترك امر الشرع دلنا
ذلك على انه اشتغل بما هو موجب للعقاب وثالثها ان ترك الواجب هو اعراض عما دعي اليه وامتناع
عما الزم به وهذا اشبه الفعل من وجه فلم لا يجوز ان يكون مؤثرا الا ان كون الشي مؤثرا في شي ومتاثرا عنه
ليس من الصفات الحقيقية حتى لا يثبت الا للموجود المحض ولئن سلم لو كانت العلل الشرعية مؤثرة
لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة قلنا الجواب عنه من وجوه اولها هب انا لا نجوز اجتماع العلل
المؤثرة فلم لا يجوز اجتماع العلل التي بعضها مؤثرة وبعضها معرفة وما ذكرتم من صور اجتماعها
من هذا القبيل الثاني تركنا عن هذا المقام [illegible] قلنا لئن اجتمعت العلل المستقلة المؤثرة في
صورة اصلا اما الزنا والردة فلا نسلم اجتماعهما على حكم واحد بل حكم الزنا غير حكم الردة ولهذا
فانه لو اسلم بقي استحقاق قتله بالزنا فحكم الردة شي يتمكن المكلف من اسقاطه وحكم الزنا ليس
كذلك فالحكمان متغايران واما اذا قتل باحدهما فقد تعذر استيفاء العقوبة منه وكذلك لا توجب
نفسه الا ترى لو قتل شخص دفعة وجب عليه قصاصان ثم لو بادر احد الوليين وقتله تعذر على الاخر
الاستيفاء الثالث ان نقول لم توجد هاهنا توارد علتين مستقلتين على حكم واحد وهذا لان
الشرع حكم بعصمة دم المكلف بشروط عدة منها الاسلام ومنها العفة عن الزنا الى غير ذلك
ولهذا قال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس الحديث فاذا عرفت ذلك فالحكم الذي يكون مشروطا
بشروط عدة ينتفي بانتفاء شرط وقد ينتفي بانتفاء شرطين او اكثر دفعة وفيما نحن فيه الزنا علة
لانتفاء العفة المشروطة في العصمة والارتداد علة في سقوط الاسلام الذي هو شرط اخر في
العصمة فمعلول كل واحد من هذين الامرين مغاير عن معلول الاخر ثم لما انتفى الشرطان معا
انتفت العصمة والرابع كل ذلك لازم لا نجوز ان الحكم بواحد و بعد [illegible]
الى غيره لقوله [illegible] عند الله [illegible] هذين الوجهين
الاخرين واما الرابع فقد عرفت الجواب عنه وما اورده على الغزالي فنقول لم لا يجوز

ان يكون الوصف موثرا في الحكم الحادث الذي فصلناه هاهنا وفي ابتدا الكتاب وانما عرفنا كون الوصف موثرا
بتعريف الشارع قوله في الوجه الاول ان الحكم القديم لا يجوز تعليله بالوصف لا يرد علينا لانا لم نحصر الحكم في القديم
حتى يلزمنا قوله في الجواب الثاني انه اما ان يتصرف الشارع ام لا قلنا ... عند ... الخطاب الحادث ... تعريفنا
الحكم القديم لا ... حكم مصلحة ... وبعرفنا ان الوصف موثر في الحكم الحادث وما المانع من ذلك ثم ... ذلك
بالوصف على حصول الحكم الحادث الذي ... الحكم القديم تعلقه بالوصف وما ذكره من ... والمقدمات
فقد بينا حالها في مقدمة الكتاب قوله في ... الثاني في ذلك العلم موجب ... الفاعلية الى قوله من قال
اذلت ... كان معناه ذلك قلت هذا انما ذكره في ... كان علمه عرضا يحصل له ... لم ... اذ انه
يكون متجددة حادثة لم ... علومه وظنونه واعتقاداته واما ... كان علمه محيطا بكل شي دائما
له ... هذا ولا يجوز ... ان هذا الفعل المحتمل انما صدر عن المريد المختار الطالب للحكمة والغاية العالم
بافضا هذا الى تلك الغاية ولا ... واما كون علمه علة لارادته
وما ... فانما يجب ... ذكرناه انه حادث مع صفاته واما في حق الواجب العالم ذاتا ... فلا يجب
ذلك ... قوله من فعل فعلا لغرض يكون مستكملا بغيره قلنا لا ... حصول ذلك الغرض اولى به
من ... قلنا من فعل فعلا لغرض غيره ينقسم الى قسمين احدهما انه يطلبه ... من
علمه ... وطلب ... الغنى ويفعل ما يوصله الى ذلك ... وثانيهما انه يطلبه ... منه ...
على غيره ... على الفقير ... في كلام ... الطالب
والاخر حصول ذلك المطلوب ... عوضا له ... فهو ناقص لذاته مستكمل بغيره
وكل ... الطلب والمطلوب ... واما ... القسم الثاني وهو طلبه ... على الغير
اذا كان هذا ... انما له ... ان يكون هو مستكملا بغيره ... ان هذا الطلب اولى ... ان يكون
للمصلحة ... الخير على الغير اولى ... هذا الاولى ... لذاته ... انه ... في
ذاته ... بغيره ... وهو كامل في ذاته وكماله من ذاته ... والعلم الذي هو له من ذاته ... ان كل
واحد من العلم والوجود ... العلم والجهل ... انه ... ذاته ... بغيره لما ان العلم والوجود
دائما ... الطلب ... الخير على الغير ... وكونه اولى له لا يوجب ان يكون مستكملا بغيره واما المطلوب
وهو ... الخير على الغير ... وقوله لو لم يكن اولى ... الوجود ... الطرفين
... الطلب الذي هو ذاتي ... طرف وجوده ... اولى
بالفياض ... هذا ... كل شبهة ... هذا المقام قوله انه لا يخرج ... و...

دانيهم
آنه

... الله قادر على تحصيلها وايصالها بغير واسطة وليس كل شي من الخيرات واللذات ممكن الحصول بدون الواسطة
... الالم ... بدون الواسطة وهل يمكن خلق ... الانسان ... مادة وهل يمكن ان يدرك الالوان
ابتداء من غير بصر ويسمع من غير اذن ... الارتباط في العالم بعضه واسطة في البعض ...
عليه ... لا يكون ... الحصول ... والذي ... العامة ... لا ينتفعون للارتباط ولا ... التي هي
الارتباط قال رحمه الله في الفصل الثاني ... والحكم المترتب على الوصف ... يكون
الوصف علة الى اخره اقول ... الاصل الذي قبل هذا ان العلة الشرعية لا ... ان يكون
معرفة ... لم ... العلل الشرعية وما ذكر من الطرق ... هاهنا ... على ان هذه العلل ...
او موجبة ... فكان منافيا لما ذكروا ... والايما والمناسبة والدوران ... على كون الوصف
علة ... الاصل والوصف ... الحكم في الاصل لانه ... عرفناه بالنص ... قوله
ان هذا الاستقباح انما ... جعل الجهل علة للاكرام او لانه جعل الجاهل مستحقا للاكرام
قلنا هاهنا ... وهو انه جعل كل جاهل ممن شاهده ... مستحقا
للاكرام ويجعل كل عالم ممن علمه ... مستحقا للاستخفاف وهذا ... للحاكم باكرام
جاهل معين ... او يحكم اكرام بعض الجهال لاحتمال ان المامور باكرامه وان كان جاهلا والجهل لا يناسب
الاكرام بل ... الاكرام ... مستحقا للاكرام بجهة اخرى وقد علم الامر تلك الجهة فيه
واما اذا امر باكرام كل جاهل واستخفاف كل عالم مع القطع بانه لم يعلم في كل عالم جهة توجب الاستخفاف
ولا في كل جاهل جهة توجب الاكرام مع ان العلم يناسب الاكرام والجهل ... الاكرام ... في العلم
و... الجهل استقبح منه ... الوجه حتى لو كان امر باكرام طايفة من الجهال ... وباستخفاف
طايفة من ... لا ... هذا الاستقباح والاستقباح في مثل هذا ... لانه جعل ما لا
يصلح ... وما ... علم ... ما يصلح ان يكون علة ... بما يناسب علم
ذلك الحكم والاستقباح ... القسم الثاني ... في الوجه الثاني ثبوت الحكم بدون الداعي
... قلنا ... ما ذكره قبل هذا ... الوصف الذي ... يناسب ... لا يكون
داعيا قوله ... هذا الوصف كان معدوما قلنا الوصف الذي يجعله علة من شرط ان يكون موجودا
في علم الله تعالى لا انه يكون موجودا في الخارج و... الاشيا لا يعزب عن علم الله تعالى فلم قال ... لعله
... هذا في هذا التعلق الحادث ... المعين ... الحكم في حقه ولا ... علة موجودة
في هذه الصورة حال ثبوت الحكم وغير هذا الوصف معدوم في الاصل قلنا هذا ينافي ما اختاره من ان الاحكام

قايمة ولا شيء من الحكم بحادث ولان الصور المعينة لا تنفك فيها وصف آخر يزاحم هذا الوصف ولان علية
هذا الوصف كان معلوما فيبقى على الحكم ولا بد للحكم من وصف يوجب ان يكون غير هذا الوصف ثم
المخالف ان يحتج بوجه لطيف انه لو قال اكرم هؤلاء الطوال العلماء سيفهم هذا الكلام ويحسن ولو
قال كان الامر كما ذكر لعد مناقضا لانه قد جعل الطول علة للاكرام فصار يقول العلماء
مناقضا لذلك والثاني انا نجد تفرقة بين قول القائل اكرم العلماء والشجعان واهن الجبان والجاهل
وبين قوله اكرم القصار من بني تميم واهن الطوال منهم في انه لا يطلب علة الاكرام والاهانة
في الاول ولا يقال لماذا اوجبت اكرام العلماء واهانة الجهال لما ان العلة صارت معلومة بترتب الحكم
على الوصف المناسب ويطالبه في الثاني بالعلة فيقال لما اوجبت اكرام القصار واهانة الطوال
ولو كان هذا الترتيب موجبا لكون القصر علة للاكرام والطول علة للاهانة لما وجب توجه هذا
السؤال بل السؤال المتوجه لماذا جعلت القصر موجبا للاكرام ثم له ان يقول ما جعلت القصر
علة للاكرام بل العلة شيء آخر دل الدليل على ان ترتب الحكم على الوصف انما يشعر بالعلية اذا كان
مناسبا قال رحمه الله الفصل الثاني في الايماء وهو خمسة انواع الاول تعليق الحكم بالحرف
الفاء الى آخره اقول قوله الذي يستلزم العلة فيه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية
من القسم الثاني بقول الامر بالعكس اولى الا ترى انه صلى الله عليه وسلم لما قدم الحكم وذكر العلة عقيبه
بحرف الفاء حيث قال لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا ينبغي قوي اشعاره بالعلية وتشوف
النفس الى العلة يحصل لمن يتطلب العلة اصلا بل لو ذكر علة اخرى وجد الكلام مناقضا
والسبب فيه انه لما تقدم الحكم طلبت نفس السامع العلة فلما سمع المعنى الذي عقيبه بحرف الفاء
سكنت عن الطلب وعلمت ان ذلك هو العلة واما اذا تقدم معنى لم يعلم بعد علته مثل قوله والسارق
والسارقة وقوله اذا قمتم الى الصلوة فالنفس تطلب الحكم وتنتظره فاذا صار الحكم مذكورا فقد لك
قد يقع في العلة بما سبق ان كان يشعر المناسبة كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة وقد لا يقتنع بل يطلب العلة بعد ذلك ولهذا يصح ان يذكر العلة بعد ذلك بطريق آخر فان
يقول اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم تعظيما للمعبود وفي القسم الاخير هو
ما اذا تاخر ذكر العلة عن الحكم لا يجوز ذكر علة اخرى ولو ذكر عد مناقضا فيعلم ان هذا
اشعارا ولكل القسم بالعلية اقوى ولنا والمختار عند المولف ان الوصف ان كان مناسبا
فان ترتب الحكم عليه يوجب عليته وملزمه ان يقول لو قال القائل اما الطوال العلماء فهم يكون اشعارا

هذا بالعلية اقوى من ان يقول اكرموا هؤلاء فانهم طوال وليس كذلك فانه لو قيل للقائل الاول لم
جعلت الطول علة للاكرام كان له ان ينكر واما لو قيل له في القول الثاني لم جعلت الطول علة للاكرام لم يكن
له الانكار وكذا للكلام على عكس ما ذكره اما قوله اشعار العلة بالمعلول اقوى فجوابها هذا مغلطة لان هذا
انما ينتج ان الشيء الذي عرف كونه علة قبل الكلام ثم ذكر الشيء الذي عرف كونه علة قبل الحكم كان الاشعار
بالحكم اقوى مما اذا ذكر الحكم قبل العلة واما فيما لم يعرف عليته بل العلة مستنبطة من هذا الكلام فكيف
يأتي فيه ما ذكره فهذا ما يرد عليه قال رحمه الله وفي اقسام المناسبات الى آخره اقول
له ان يقول اذا جعلت القتل جناية مندرجا تحت عموم الجناية فينبغي ان لا تجعله جناية القصاص
مندرجا تحت عموم الجناية مثل الزنا ومثل الردة والقذف بل مثل ترك الصلوة والصوم فحينئذ تصير
من قبيل القسم الاول فيعتبر خصوصه في خصوص النوع وعمومه في عمومه وان خصصت هذا بالمكونة
حتى لا يشهد له اصل آخر فهذا مع انه ممنوع لان شرب الخمر ايضا محرم للزنا لا يجعل تلك الصورة ايضا
خصوص كونه قتلا حتى لا يشهد له غير ما ذكر من الاصل والفرق بين هذين الوصفين على ما ذكر من الاعتبار
مشكل قال رحمه الله القسم الثاني من هذا الفصل الى آخره اقول انه يعلم ما قرره
واختاره من الاصول فهذا مناقض لجميع ما قرره قال رحمه الله فان قيل لا نسلم انه تعالى شرع الاحكام
لمصالح العقلاء الى قوله وهذا الكلام كان اعتراض عما قالوا فهو ذلك انا قاطعون انه انما يكون المسلم قربة يظهر
فساد سائر الوجوه اقول انه لما غيروا العبارة والترتيب في تقرير هذه الشبهة لم يكن بد من ايراد
الحل على وجه يليق به حتى لا يغفل عنه من هو ضعيف فنقول الجواز من قسمي ترديده ان التخصيص
لم يخصص قوله افعال العباد اما ان يكون واقعة بالله او بالعبد قلنا لم لا يجوز ان يكون
واقعا بهما ويكون خصوص كونه فسقا ولغوا من العبد لكونه محلا للفعل وخصوص المحل له تاثير
في خصوص الاثر الوارد على المحل الا ترى ان الحركة سبب الشمع وبعض البعض وحرارة
الشمس تسود الشعر وتبيض الثوب فعلم لا يجوز ان يقال الله تعالى خلق القدرة على
الاكل والشرب والوقاع وهو دليل اسباب الخيرات واباح استعمال القوى في المحل المعمول له
ونهاه عن استعمالها في محل غير معمول له لئلا يعطل بعض القوى حتى لا تطيع الامر والنهي لما في حملها
من الرداءة والخبث فيصير هذه الخيرات الى المعاش في بعض النفوس الصافية الخالية عن
رذائل الجبلة يصرفها الى الخيرات فخصوص كونه فسقا ولغوا من العبد فليس كالفعل
مع ما فيه من خصوص المحل هل هو متمكن من الترك لحرارته ان لم يتمكن من الترك كان مضطرا فلم يعاقب

دائما ولا يمكن الكف إليه لأنه لا اختيار له في ذلك فيضاف الحاصل إلى الداعي والقدرة وإن كان متمكنا لكنه
لا اختيار له من الترك ولم ينته إلى الوجوب أصلا فقد وقع أحد الطرفين لا لمرجح وهذا ينافي ما اخترتم قلنا
عند حصول الداعي لا يتمكن من الترك لكن قد بينا أنه إنما يصدر عن العبد بقدرة مخلوقة فيه وداعية قائمة فيه لا يجيء
ذلك اضطرارا ولا يشبه ذلك حركة المرتعش فيضاف إليه ويلام عليه ولئن قلنا إن خصوصيته كونه
كفرا أو فسقا منه قلنا قال لما شاء القدرة والداعي إلى الشر فقد صدر عن الله الإعانة على الكفر والمعصية
وإذا كان كذلك لا يمكن أن يقول بأنه تعالى يراعي مصالح العباد قلنا لا نسلم أنه لا يمكن أن يقال إنه يراعي
مصالح العباد مع ذلك وإنما يلزم القول به لو لم يكن في خلق تلك القدرة والداعية أيضا مصلحة تزيل
ما في النفس من الخبث الذي يقتضي صرف هذه المختارات إلى الشرور والكفر ليس يزول عنها إلا بهذا
الطريق وهو أن يخلق فيه هذه القدرة والدواعي ويؤمر بصرفها إلى الخيرات وينهى عن صرفها
إلى الشرور فإذا خالف عوقب وهلم جرا إلى أن يعتبر النفس وينزجر فيصفو عن ذلك
الخبث وبهذا الطريق يستخرج الذهب من الحجارة ويخلص من الخبائث وبهذا خرج الجواب عن الوجه
الأول والثاني والثالث ثم المعارضة بقوله وسابعها أنا أمرنا بالترك إلى آخره قلنا أولا
معنى قوله أمرنا بالترك هو أنه نهينا عن فعل شيء لأن من الأفعال إذا كان مقدورا للمكلف مثل
الغصب وشرب الخمر وكان يدعو إليه الداعي فالشرع نهى عن ذلك تعليلا لذلك الفعل لاشتماله
على المفسدة ثم لا شك أن نهي العبد عن ذلك الفعل على تقدير [illegible] عنه [illegible] قوله
والترك لا قدرة له عليه قلنا إن عنيت بالمقدور كونه واقعا بالقدرة إخراج الشيء من العدم
إلى الوجود فالترك غير مقدور بهذا التفسير لكن النهي الوارد عن الفعل أو الأمر الوارد بالترك
لم قلتم إنه يستدعي كون المنهي عنه والمأمور به مقدورا على هذا التفسير وظاهر أنه لم يكن
وإن عنيت به أنه يتصور حصول غرض الشارع من الأمر والنهي فهو مقدور بهذا التفسير
إذ يمكن أن ينتهي المكلف عن هذا الفعل وأن لا يطيع الشهوة الداعية حتى يستمر العدم على ما كان
وهذا هو غرض الشارع لا غير وإن عنيت به معنى آخر فلا بد من بيانه قوله العدم نفي
محض قلنا القدرة مؤثرة في أحد طرفي المقدور وهو طرف الفعل وأما في طرفه الآخر فنا[illegible]
هو ترك المباشرة ويسمى مقدورا له بهذا الاعتبار قال رحمه الله الدليل الرابع
إلى آخره أقول لا نسلم أنه يستحيل أن يكون ذلك معللا بغرض بل يستحيل أن لا يكون معللا
بغرض قوله لا وقت قبل حدوث العالم قلنا الزمان والوقت هل ذلك أمر اعتباري لا وجود في

الخارج بل يوجد في الأذهان والعلوم والاعتبارات وقد بين ذلك بمقدمات قطعية عقلية في الكتب
العقلية وإذا كان كذلك فقوله لا وقت ولا زمان قبل حدوث العالم إن أراد به في الخارج فهو
مسلم وبعد الحدوث أيضا كذلك لكن لا يلزم من هذا ما يدعيه وإن عنى به في علم الله فهو ممنوع بل الأوقات
والأزمنة كلها معلومة لله تعالى حاضرة عنده فيمكن خلق العالم ونقله وهو العالم بوقوع المصالح
في خلقه في هذه الأحيان فخلقه في الحين الذي هو أصلح لخلقه قال رحمه الله الدليل الخامس
إلى آخره أقول هذا كله ممنوع لأن الله تعالى خلق كل شيء فقدره تقديرا ومع ذلك رعاية
مصالح [illegible] أفلح منها وما ذكره كلام من لم يقف على معقول ولا منقول على الوجه قال
الدليل السادس إلى آخره أقول هذا أيضا كلام من لم يعترف بالأرواح والنفوس وأن الله تعالى
ما خلقها سدى وما خلقها للعذاب بل لأجل المعرفة والسعادة السرمدية وأنه لا بد وأن يرحم كل
نفس ويغفر ذنوبها ويزيل عنها ما يوجب الكفر والفسق سبقت رحمته غضبه فمن أراد أن يقف على هذا
فليجتهد حتى يقف على الأصول التي قررناها في [illegible] الإلهية العقلية قال رحمه الله الدليل السابع
إلى آخره أقول لا يظن أن الله تعالى [illegible] أن يعطينا ما خلقنا لأجله في الابتداء لو كنا مستعدين لقبوله
وللتمتع به فإن الشيء إنما يعطى للمستعد لقبوله ووضع الشيء في غير القابل لا يتصور ولا يفيد ولما لم
يكن نفوسنا مستعدة في ابتداء الأمر بل افتقرت إلى أمور تحصل لها ذلك الاستعداد على طول الزمان
يخرج ذلك الاستعداد الذي للنفوس بالقوة إلى الفعل شيئا بعد شيء إلى أن يكمل استعدادها فبعد كمال الاستعداد
لا يتوقف الإعطاء على شيء أصلا وهذا أسهل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الآية ولهذا احتجنا
إلى أبدان [illegible] فيها الشهوة والغضب وفي الجملة فالمؤلف رفض الأصول التي يمكن بها الشرع
والنظر [illegible] عليها [illegible] بأصول فاسدة لا يمكن أن يستقر معها الشرائع ولا أصول أهل النبوات
قال [illegible] سلمنا أن أحكامه معللة بالمصالح إلى آخره أقول التجربة تفيد العلم [illegible]
القطعي فضلا عن الظن [illegible] إنما دلت على فعل الحكيم الذي علم حكمته المقارن لوصف مناسب على
كونه مناسبا [illegible] وصف آخر يوجب العلم بكونه علة لذلك الحكم حتى لو حصل العلم بكون الفاعل حكيما أو لم
يظهر هناك وصف مناسب يحصل الجزم بأن هذا الفعل لا يخلو عن حكمة ومصلحة [illegible] وهذا
العلم حاصل [illegible] فضلا عن الظن [illegible] أقوى فضلا عن الظن
[illegible] على أن فعل الحكيم الذي علم حكمته [illegible] لا يحصل الظن لعدم التجربة لأن [illegible]
[illegible] على هذا فلا [illegible] إلى الاستصحاب وأما الدوران فإن عنوا به هذه التجربة فلا مناقشة

الى العلم بامر آخر فاندفع جميع ما ذكره **فلئن قال** لما توقف على بعثة النبي وانذاره او تقرير الحجة
فصار واجبا شرعا وقد اوجبه الشرع ثم بعث النبي عليه السلام ليعرفنا ما اوجبه **قلنا** اما من اوجب
الا وهو واجب بايجاب الله تعالى على هذا التفسير وكل ما اوجبه العقل الصريح هو واجب بايجاب
الله تعالى وانما اعطى العقل ليعرفنا ما اوجبه لكن النزاع ليس في هذا بل النزاع في شيء آخر فانا
نقول ما اوجبه الله تعالى على اقسام منها ما يستقل عقل بعض الناس بمعرفته بالهام الله تعالى او
بواسطة ارسال الملك وهو النبي ويستقل عقل بعضهم بمعرفته اما بمجرد انذار الرسول او بتنبيهه
او بتقرير الحجة المعقولة من الرسول وتفهيم الرسول له ومنها ما لا يستقل عقل الامة بفهم ذلك
ومعرفته وانما يمكنهم معرفة ذلك الواجب بعد سبق معرفة نبوة النبي وانه واجب العصمة والفريق
الاخر يقول لا واجب اوجبه الله الا وهو منحصر في القسم الاخير وعلى هذا التوجيه يقع النزاع بين
الفريقين والوجه الثالث في بيان ضعف هذا الجواب هو ان هذا الالزام ليس جوابا حقيقيا يشفي
في المسألة او يوجب حصول العلم بمطلوب المسألة بل غايته ان يقول الخصم ان الضلال شامل لنا لان
من ذهب الى ان نشأ ما لا يجب على المكلف ما لم يثبت عنده نبوة الانبياء وعصمتهم ولا يثبت ذلك الا بالنظر في
آيات الله ومعجزات الانبياء ولا يجب النظر في ذلك الا بعد ثبوت النبوة ويفضي ذلك الى الدور وهذا
ضلال صريح وكذا من يقول لا يجب النظر الا بالنظر فذلك يفضي الى الدور او التسلسل فبنا
العقائد الالهية على مثل هذه الاصول من الضلال ثم بيان ان الخصم في ضلال مع ان التشبث شامل
للطرفين ليس فيه تخلص عن الضلال قلت ان هذا الكلام لا يصلح جوابا وبمثلك تعرف الحق بعد هذا
في هذه المسائل **قال** رحمه الله الفصل التاسع في حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما
ينتفع به الى قوله فاذا بينا انه لم يوجد هذا الاعلام لا عقلا ولا شرعا لم يكن مباحا **اقول** اثباته
لحكم هذه المسألة على وفق ما يدعيه مما اسسه من الحجة مناقض لمواضع مما سلف من كلامه منها ما ذكره
في حد الحكم الشرعي انه خطاب الله القديم وادعى هناك ان الاحكام كلها قديمة فيمتنع خلو واقعة
من الوقايع او فعل من الافعال عن حكم الشرع قبل بعثة الانبياء وبعدها فقوله هاهنا ان قبل ورود
الشرع ما ورد خطاب الشرع فوجب ان لا يثبت للافعال شيء من الاحكام مناقض لما قرره في ذلك
الفصل وانه فسر الخطاب الذي هو حكم الشرع هناك بكلام النفس والمعنى القائم بالذات وهاهنا فسره
بالالفاظ الدالة المسموعة وجعل الحكم عبارة عنه وذلك مناقض **ولئن قال** في العذر ان ليس
مراده هاهنا بقوله ان لا يثبت للافعال شيء من الاحكام انه لا حكم اصلا بل مراده انا لا نعلم ان الحكم

ماذا ما لم يعرفنا الشرع ويخاطبنا بخطاب هو الاصوات المقطعة وحينئذ يندفع المناقض **قلنا**
التناقض بعد باق لانه انما التزم تقرير هذه المسألة بعد تسليم التحسين والتقبيح العقليين واذا كان
كذلك امكن للمكلف ان يعرف خصوص الحكم في الواقعة بدلائل عقلية وذلك مناقض قوله هاهنا ان
هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع ومنها انه قال فيما سلف ان القبيح عندنا ما كان منهيا عنه شرعا
والحسن ما لم يكن منهيا عنه مع ان الحسن والقبيح معدودان هناك من الاحكام الشرعية اذ التقسيم وقع في
الاحكام الشرعية واقل مراتب الحسن ان لا يتعلق به ذم ويكون مباحا وقبل ورود الشرع وخطابه
لم يصر شيء من الافعال منهيا عنه فكان على الاباحة وما قرره هاهنا يناقض ذلك ومنها انه شرط قبل
المشروع في الفصل الثامن ان تقرير حكم هاتين المسألتين مع تسليم التحسين والتقبيح العقليين ومعنى تسليم ذلك
ان الدلائل العقلية قد تدل على خصوص حكم الشرع في الوقايع وقوله هاهنا لا يثبت للافعال شيئا
من الاحكام لما ثبت ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع يناقض ذلك لان مراده ان كان عدم الحكم اصلا
فقد ناقض ما قرره من ان الاحكام قديمة وان كان مراده عدم المعرفة وان ذلك لا يمكن ادراكه الا بورود
الشرع فقد ناقض ما سلمه من القاعدة ولنفرض ما كان يدعواه ونحقق مناقضته لما سلف واما الوجوه
المنقولة عن القائلين بالاباحة ففيها تكليفات لا يحتاجون اليها ويمكن التمسك باقرب من ذلك بان يقال
اذا علمنا في الطعوم الطيبة انها نافعة في بقاء الحيوان والانسان ولا ضرر فيها علمنا ان الله تعالى
انما خلقها لهذه المصلحة لان هذه مصلحة مطلوبة تفضيه الى المطلوب بكونه مادة وباقية لا محالة غايته
ايجاد نوع البشر واذا علمنا ذلك علمنا الاذن ضرورة لان المفضي الى المطلوب بكونه مادة وباقية لا محالة والمأذون
فيه مباح لا محالة بل وفي بعض الصور اذا علم توقف البقاء على تناول طعام معين وجب تناوله وعلمنا الوجوب
عليه عقلا وان كان الشرع لم يثبت بعد عندنا ولم تثبت عصمة النبي بوجوبه واباحته ويمكن من هذا
القدر معرفة سائر ما في هذه المسألة **قال** رحمه الله الفصل العاشر في ضبط ابواب اصول الفقه
قد عرفت ان اصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه الى قوله ومتعلق التبي متقدمة على السبب
المعارضة من النبي ومتعلقه **اقول** قوله الفعل لا يدل الا مع القول الخ فيه نظر لان الفعل لو لم
يكن له دلالة الا بالقول فلا دلالة للفعل بل الدلالة للقول والفعل كثيرا ما يستقل بالدلالة فانا
اذا رأينا ان النبي صلى الله عليه وسلم اقتصر في مسح الراس على مسح الناصية علمنا ان استيعاب الراس
بالمسح غير واجب واذا رأيناه سها وترك التشهد الاول جبره بالسجود قبل التسليم واذا تذكر بعد التسليم
لم يسجد ومتى ترك التشهد الاخير اعاد ولم يجبره بالسجود علمنا من ذلك ان التشهد الاخير من اركان الصلوة

في التسمية وان عنوا به معنى آخر فنحن لا نسلم كونه ولئن قال لو كان كما ذكرتم لكان القياس قطعيا قلنا
هذا غير لازم لوجهين احدهما ان مراتب التجربة متفاوتة فانها تفيد اولا الظن حتى تبلغ الى القطع
وفي بعض الصور يحصل الظن الغالب بعلية الوصف وفي بعضها يحصل العلم بذلك في القياس بحسب
ذلك الثاني هو انه وان حصل العلم بكون الوصف علة في محل الوفاق لكن وجود الوصف في الفرع
وعدم المانع قد يكون ظنيا فلا يلزم من ذلك كون القياس قطعي المقدمات فلئن قال ولئن
حصل بطريق التجربة ولون الحليم قد فعله لذلك المعنى ليس من المشاهدات حتى يحصل هذا التكرار
فيصير مفيدا للعلم قلنا حصول العلم بان الحليم الذي يفعل الفعل المقارن للوصف المناسب
انما فعله لاجل تلك المصلحة ليس مستفادا بطريق آخر غير المشاهدة بالحواس وان طريق حصول
العلم منحصر في الحواس عادة سلمناه لكن وان حصلت التجربة كانت مستلزمة للعلم والا فلا اولى
ما السبب لذلك التجربة تفيد العلم فيما فيه التكرار في غيره وان تجربة الطبيب يسقي السقمونيا تفيد العلم
بعمل دواء آخر في بدن الانسان ولا بعمل السقمونيا في بدن حيوان آخر ولا العلم بعمله في بدن آخر ان
بان يجعله ضارا او سقوطا وفيما نحن فيه اذا قصرت تجربتنا على افعال الناس غاية ما يلزمه ان هذه التجربة
تفيد العلم بان الانسان اذا فعل فعلا وقارن ذلك وصفا مناسبا علم او غلب على ظنه لو ان فعله لا
لذلك الحكم ولا تفيد العلم بان افعال الله اينما فعل تكون معللة بعلل ام لا فضلا عن التعليل بوصف معين
ولا سيما في افعال الله لا في افعال الناس قلنا الفعل المحكم المتقن يستدعي فاعلا حكيما طالبا للغاية
مريدا للحكمة يمتنع عليه العبث والعلم به ضروري اذا تكرر ذلك الفعل ولئن اذا علمت هذا فنقول لم نشك
عند ناشئ واحتمال ان الله تعالى بالغ الحكمة شديد الرعاية للمصالح واسع الرحمة لعباده بر عالم
مصالحهم لما شاهدنا من آثار مصنوعاته في الوجود ثم بعد ذلك تأملنا المخلوقات الجزئية معرفة
فيها من الاحكام والاتقان الذي هو وصف ضابط للمصالح وعلمنا ان خلقه كان لذلك حصلت التجربة
في نفس افعال الله لا في غيره فلئن قال هذا يقتضي القول باحاطة علم القائس بالحكمة التي لاجلها
فعل الله وذلك ممتنع اذ ليس في قوة البشر ان يحيط بكنه ذلك قلنا هذا انما يتضمن القول بذلك
على سبيل التفصيل بل على سبيل الاجمال بان نعلم مثلا ان رجم الزاني شرع زجرا للناس عن هذه الفاحشة
وحفظا للانساب وانه مصلحة واما انه احاط بكنه تلك المصالح وكيفيتها في كل مرتبة فلا قال
رحمه الله سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم الى آخره اقول اما الوجه الاول فنمنع الملازمة
لم قلت انه يلزم اندفاع الحاجات قوله لم الحاجات كلها منسوبة الى قوله فانه بما لا يكون حاجة

قلنا هذا ممنوع وذلك لان المغايرة بين ما به الاشتراك وما به الامتياز انما يكون في الذهن ولا يجب
ذلك في الوجود الخارجي الا ترى ان السواد والبياض مشتركان في اللون وممتاز كل واحد بفصل وما به الاشتراك
يغاير ما به الامتياز في الذهن فقط دون الخارج فانه لا تركب في السواد في الخارج اصلا بل كل واحد
من الجنس والفصل عين الآخر في الخارج وان تغايرا في الذهن كذلك فيما نحن فيه لا يجوز ان يكون كذلك واما
ثانيا فنقول لم قلتم ان الحاجات غير مدفوعة غاية ما في الباب انها غير مدفوعة دفعة واحدة
ولكن لا يلزم اندفاعها باسرها في اوقات متفرقة بحسب ما تقتضيه الحكمة ثم هذه الحاجات ليس هذه
المشتهيات التي يطلبها المعطل الطالب لزخارف الدنيا فان تلك شهوات شيطانية لا حاجات مصلحية
واجبة الدفع ومن يظن ان الله تعالى شرع الاحكام لدفع امثال هذه فقد غلط فلا جرم يعتقد ان الحاجات غير مندفعة واما
الجواب عن الوجه الثاني فقد عرفت مما مضى واما الوجه الثالث فلان حقيقة العلة هي العلة للمصالح المستنبطة الا ان الوصف
بالقياس اليها صار الوصف علامة وضابطا للعلة ومدار الحكم عليه فيسقط ما اورده قال رحمه الله الجواب الى
آخره اقول اما اولا فلان ما ادعيتم لو صح لمنع من التعليل اصلا فليف يقال انها تشرع لاصل
المصالح واما ثانيا فان السائل يقول لو كانت تشرع لاصل المصالح لكانت المصالح باسرها حاصلة بعد ما ذكرتم
في السؤال واما ثالثا فان قوله ان هذه الوجوه لو صحت لما حسنت في التكليف ليثبت جوابها صالحا ولو بعض ما في
التكاليف او لا يعرف بها او لا يعتقد كونها حقا وحسنا لا يندفع بهذا الجواب ولا يحصل الغرض بها
طمأنينة بهذا وقوله القياس مبني على التعليل لا اشكال فيه لكن بتسليم الاصل لا يعترف بالفرع بل ربما يقدح
في الاصل بطريق القدح في الفرع لانه متى هدم هذا الفرع من لوازم صحة هذا الاصل وبطلان هذا الفرع يوجب
بطلان ذلك الاصل قال رحمه الله الفصل السادس في الدوران الى آخره اقول اعلم ان هذا الذي
سميناه دورانا هو عين التجربة غير انه انما يطلق عليه التجربة عند التكرار الكثير وعند افادته قطعا غالبا او يقينا
وفي اوله اذا اتفق الدوران لا غير فقد يسمى دورانا ولا يسمى تجربة والذي يتفق في صورة واحدة التي تكون
بالقصد بالقياس لا ما يقع في صورة كثيرة فان حكم الطبيب بنفع السقمونيا في بدن واحد دون تجربة
عند تجربته ذلك في ابدان كثيرة وكذا تكرار الاثر واختلاف صوره المشاهدة والدوران كان سببا لحصول الاعتقاد
الحاصل عقيبها قويا وايضا فان التجربة اعم من حيث ان المجرب قد لا يلتفت الى جانب الانتفاء بل ينظر
الى مقارنة المؤثر والاثر في الوجود على جهة الكثرة والتكرار فمن هذا نشأ الخلاف الذي حكاه والذي
يذهب الى انه يفيد اليقين يحمله على ما اذا كملت التجربة وتكثرت موادها وتعددت صورها والذي يذهب
الى انه يفيد الظن يحمله على ما دام لم يبلغ الى ذلك الحد لكونه دونه في التكرار ومن يذهب الى انه لا يفيد شيئا من ذلك

فهو في ابتداء الدوران مرة او مرتين حتى لم يحصل الوثوق به اصلا وابدا بعد التيقن لينفك او يفيد
الظن في جميع الاحوال والاوقات فليلتحق هذا في تفصيل مراتب الدوران والتجربة وليتفطن له اصلا ففيه
واما ما ذكره في تقرير دلالته على علية المدار فيرد عليه وجوه من الاعتراض الاول ان الدليل المذكور
لا يفتقر الى الدوران ولا يختص بصورة الدوران بل لو قال ابتداء هذا الحكم لا بد له من علة لان هذا حكم
حادث لا بد له من علة حادثة وما كان موجودا قبل هذا الحكم لا يصلح علة لهذا الحكم للتخلف المذكور
فثبت ان العلة التي هي غير هذا الوصف لم تكن موجودة قبل وجود هذا الحكم فوجب العلو هاهنا على العدم
بالاستصحاب فتعين كون هذا الوصف علة لحصل طريقة مستقلة في اثبات كون هذا الوصف علة ولا حاجة
لها الى الدوران وانما حاجتها الى كون الحكم حادثا الثاني ان اثبات العلية بالدوران على الوجه الذي
ذكره هاهنا يقتضي كون الحكم حادثا حاصلا بعد ما لم يكن وهذا ينافي ما قرره في هذا الكتاب سابقا ولا خفا
ان احكام الشرع قديمة لا يتشبهها والثالث ان الخصم يعارضه بالاستصحاب ايضا بان يقول هذا الوصف
ليس بعلة لانه لم يكن علة قبل حدوث الحكم بعين ما ذكرتم من التخلف فوجب ان يستمر عدم العلية على ما كان
فيكون هذا الوصف مسلوب العلية ولا فرق في نفي العلية بين ان ينفي ذات الشيء وبين ان ينفي عنها العلية
الرابع ان الدوران لا يتم دلالته حينئذ الا موقوفا على الاستصحاب والاستصحاب ان ثبت بالدوران
كان ذلك دورا ممتنعا والا ثبت دلالة واحد منهما وان لم يتوقف دلالة الاستصحاب على الدوران
لزم ان يكون الاستصحاب اقوى من الدوران وعند ذلك لا يجوز ترجيح القياس على الاستصحاب ولا يكون
الاستصحاب مرجوحا بالنسبة الى القياس ولا يجوز دفع مقتضاه بمقتضى القياس ولا يكون القياس
حينئذ حجة لان ادنى رتبة القياس ان يرفع مقتضى الاستصحاب وهو البراءة الاصلية واذا امتنع
ذلك امتنع اعمال القياس قال رحمه الله الوجه الثاني الى اخره اقول هذا الوجه
ايضا ضعيف لوجهين احدهما انا نسلم ان بعض الدورانات افاد الظن بالعلية لكن لا يلزم منه افادة ذلك
في كل دوران اما النص فلما ساواه فلا يكون مقدورا للمكلف ويتعلق بفعله واختياره ويكون الدوران
مفيد الظن او العلم او ليس بمفيد ليس يتعلق بفعله واختياره ولا يستوي تحت وسعه فلم يف بهم
ان يجعله مفيدا للظن او للعلم [illegible] بانه مقدور للمكلف الثاني ان هاهنا
دورانا ما لا يوجب الظن بالعلية والمنكر لهذه الافادة يعمل ايضا بهذا النص قال رحمه
الله فان قلت ذلك الحكم كما دار مع حدوث تلك الوصف الى اخره اقول للقائل ان يعارضه
من وجوه الاول لا نسلم ان معنى التعيين ان هذا الشيء غيره بل معناه انه هو وهذا لان المفهوم من

قولنا ليس غيره مشترك صادق على كل شيء انه ليس بالشيء الفلاني واما قولنا انه هو اشارة الى خصوصيته
ونفسه لا يشاركه فيه غيره واذا كان كذلك فلم قلت انه عدمي ويجب ان لا يكون عدميا وذلك لان التعين
هو الذي يحصل الامتياز وما كان علة للتمييز لا يجوز ان يكون عدميا ولو جوزت ان يكون التعين علة للتمييز
فقد بطل هذا الجواب بالكلية الثاني لم قلت ان حصول الوصف للشيء يكون امرا عدميا ولو كان
امرا عدميا لما حصل فرق بين ان يحصل الوصف للشيء وبين ان لا يحصل وذلك معلوم البطلان الثالث
انا نسلم كونهما عدميين لكن لم لا يجوز ان يكون الوصف العدمي علة وما ذكره معارض بوجهين احدهما لو كان
الكلام في علية تلك العلة ولزم التسلسل والذهاب الى غير النهاية وما ادى الى المحال كان محالا الثاني انهما
ان الدوران ان ادعت فيه ان كلما وجد الوصف وجد الحكم وكلما انتفى الوصف انتفى الحكم ولولا ان
عدم الوصف علة لعدم الحكم والا لما جاز انتفاء الحكم بل وجب استمراره بعين ما ذكرت من الاستصحاب
واذا كان عدم الوصف علة لا يجوز ان يكون العلية وصفا ثبوتيا لامتناع قيام الوصف الثبوتي بالعدم
فثبت بهذين الوجهين ان المؤثر لا يجب ان يكون صفة ثبوتية السابع انه ذكر في هذا الكتاب
وسيأتي ان العلة والحكم ان كانا ثبوتيين او عدميين لا نزاع في جواز ذلك واذا عرفت جواز كون
العلة امرا عدميا كان هذا الجواب مناقضا ومخالفا لما ذكره في الكتابين وكان باطلا الخامس
هو ان قوله العدم لا يجوز ان يكون جزء العلة يناقض ما ادعيه من دعوى افادة الدوران ظن العلية لان
الدوران وجودا وعدما مركب من قيد وجودي وقيد عدمي وقد جعله علة لحصول الظن بعلية المدار
فصار القيد العدمي جزء العلة فحصل التناقض وهو بالاستدراك اشبه ان يقال هذا الذي ورده
على هذا الوجه من الدوران غير وارد اذا كان تمسكه فيه بالاستصحاب فقطع عن تأثير الدوران فيه
كما سلف ولا وجه لقوله في السؤال كما دار مع الوصف كذلك دار مع التعين بل لو اخر هذا الاعتراض
واورده على الوجه الثاني كان اولى قال رحمه الله احتج المنكر الى اخره اقول اما الوجه
الاول فيرد عليه وجوه احدها ان المخالف يقول لم قلتم ان هذا الدوران الذي تمسك به في هذه الصورة
وجد فيه ما ذكرتم من الشرط ولم لا يكفي التمسك باستصحاب الحال في نفي الدليل الدال على القدح في عليته عارضه
لوجوه منها انه وجد الدوران مع غير العلة وذلك يقدح في كون المشترك علة ومنها انه وجد الدوران
مع كل اجزاء العلة وذلك ايضا يقدح في كون الوصف بتمامه علة ومنها انه كما وجد دوران الحكم مع
الوصف كذلك وجد دوران الوصف مع الحكم وذلك يقتضي كون الحكم علة للوصف وهو يقدح في كون الوصف
علة للحكم وهذه الامور لوازم كل دوران لا ينفك عنها دوران اصلا من هذه المزاحمات وكل مزاحم

اخر بعنهم

بيننا منه دليل يقدح في علية الوصف ولا ينفك دوران ما عن دليل يقدح في علية الوصف فلا يوجد
ما يشترط في شيء من الدورانات فلا يحصل الغرض وايضا فان الاستصحاب معارض في نفسه فانه
كما يقتضي دلالة دليل يقدح في علية الوصف لكن ينفي كون الوصف علة لانه دل على ان الموثر في العلية
امر ثبوتي فيكون حادثا بعد ان لم يكن فيكون الاستصحاب نافيا له فصار المثبت لغرضه نافيا
له فلا يحصل الثاني هو انا بينا ان كل دوران مركب من قيد عدمي وقيد ثبوتي وما ذكرت من الدليل
على ان العدم لا يصلح ان يكون علة ولا جزء من العلة ينفي كون الدوران علة لحصول الظن بالعلية والوجه
الثالث هو انه حصل الاعتراف بان الدوران من حيث هو دوران لا يفيد ظن العلية بل انما يفيد
مع عدم دلالة دليل يقدح في علية الوصف وهذا ايضا ممتنع لوجهين احدهما ان عدم دلالة الدليل
حينئذ يصير جزء العلة وقد ابطلتم ذلك وثانيهما ان عدم دلالة الدليل حينئذ يصير علة لعلية الدوران
لحصول الظن بما ذكره من الطريق بينا فيلزم ان يكون العدم علة لوجود وذلك لا يجوز على ما تقدم والرابع
هو ان عدم دلالة الدليل لا يصلح ان يكون علة لانه لا يصلح ان يكون شرطا لان الشرطية تناقض الاشتراطية
والاشتراطية علاقة فيلزم ان يكون كون الشيء شرطا للشيء امرا ثبوتيا بعين ما ذكرته في بيان ان
العلية امر ثبوتي واذا كان كذلك فعدم دلالة الدليل لا يصلح ان يكون شرطا لعلية الدوران لافادة الظن
وعند ذلك يتبين ان شيئا من الدورانات لا يفيد ظن العلية لا من حيث هو دوران مطلقا ولا من حيث هو مشروط
بعدم دلالة الدليل القادح في علية الوصف واما الذي ذكره جوابا عن الوجه الثاني فضعيف لان
للخصم ان يقول اذا سلمت ان الطرد الذي هو وصف ثبوتي وقيد وجودي لا يفيد ظن العلية والعكس
الذي هو قيد عدمي لا يجوز ان يكون علة بالاستقلال لافادة الظن ولا جزءا من العلة لما ذكرته فعند ذلك لا يكون
المجموع علة لافادة الظن وبهذا نعلم ان هذا الجواب ضعيف والعجب انه لما اختار في العلل الشرعية انها
معرفات فهلا دفع اكثر هذه الوجوه التي اوردها هاهنا بناء على ذلك الاختيار لان العلل اذا كانت
معرفات جاز ان يتوارد العلل الكثيرة على الشيء الواحد وجاز ايضا ان يكون الشيء علة لعلته لانه
لا امتناع في كون كل واحد منهما معرفا للاخر وكان يندفع عنه اكثر الوجوه ثم اعلم ان الذين
اعتمدوا على الدوران في اثبات علية المدار اجابوا بما حسن من هذا وعدوا ادعواهم بعنوان حسنه
داعيهم لهذه الاسولة وقالوا نحن لا ندعي ان دوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما يفيد الظن
بعلية المدار بل نقول بشرط ان يكون المدار صالحا للعلية ولا يقطع بعدم صلاحيته لعلية الحكم
الذي دار معه وبشرط سبقه على الدائر سبقا صحيحا لقولنا وجد فوجد وبشرط ان لا يقطع بمزاحم

غير هذا المدار يلزم من كون المدار علة الغاية فنقول اذا وجد في الدوران هذه الشروط وهو يفيد ظن
علية مثل هذا المدار وعلى هذا لا يرد شيء من تلك النقوض اذ قطعنا في اكثر ما ورد بعدم صلاحية المدار
لعلية الدائر كالمتضايفين وكالجوهر والعرض وكالجهات الست وامثالها وايضا ففي هذه الصور قطعنا بالمزاحم
الذي لو جعلنا هذه الامور علة لزم الغاية بالكلية واما في العلة واجزائها فالجواب عنها اما العكس
العلة فلا ننفيه لان المعلول لم يحصل مع العكس لكن المعلول من الوصف هو المشترك من الافراد لا فرد معين بل كل فرد
فلم يوجد معه الدوران مرة واحدة واما المواد الكثيرة فيوجد مع المشترك واما اجزاء العلة فلان الحكم يعلله
اي جزء كان يوجب الغاء سائر الاجزاء او الغاء المجموع عن التاثير لان الكل فيوجد لكل جزء مزاحم يمنع من الحكم بعليته لما
ذكرنا وهذا الحال في المجموع فان كون المجموع علة ليس يوجب الغاء الاجزاء بالكلية عن اعتبار التاثير بل لكل جزء تاثير
واندفع النقض بهذه الامور واما دوران العلة مع المعلول ودوران احد المعلولين مع الاخر فلم يوجد فيه ما ذكرنا
من الشروط المدار ولا يرد النقض ولذا دوران المتضايفين احدهما مع الاخر لم يوجد فيه هذا السبق اذ يوجد احد
المتضايفين مع الاخر لا قبله ولا بعده فالقيود المذكورة دافعة لجميع هذه النقوض ثم ان المحقق سلك طريقة اخرى
في اثبات الدوران ويجيب عن السؤال الذي اجاب عنه بالنقض وهو قوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وذلك ان حسن
من دلالة الدوران على الشيء الذي ذكره على علية المدار الذي وجد فيه تلك الشروط في صور كثيرة ادعى دلالة كل
دوران حصل فيه هذه الشروط على علية المدار بطريق التجربة الذي ذكرنا لان الشرع يرتب الظن على مثل هذا الدوران
او حيث بعينا انا اذا علمنا ان الدوران الذي وجد فيه هذه الشروط موجب لحصول علية الظن بعليته
المدار وهذا كما شاهدنا ان النار محرقة في اعداد كثيرة من افراد النار وجب ذلك لنا علما بان كل نار محرقة
وهذا التمثيل للتشبيه والتذكير لا انه قاس احدهما على الاخر وعند ذلك يندفع عن ذلك الجواب الضعف
واذا ثبت العلم بان كل دوران وجد فيه هذه الشروط يفيد ظن علية المدار ثبت ذلك في هذا الدوران لانه
وجد فيه تلك الشروط وهذه طريقة حسنة قوية مغنية عن تلك التكلفات فان قيل ولو منع الخصم هذه
التجربة وافادتها العلم او الظن الغالب فبماذا تجاب وايضا فاذا اقيم دعا مثل هذه التجربة ولا
للنفس او لغلبة الظن فاي حاجة الى اثبات دلالة الدوران على علية المدار في كثير من الصور ثم الاستدلال
بما هذه لثبوت هذه الدورانات قلنا دلالة كل دوران بما ذكر من طريق التجربة ثم اثبات هذا الدوران
المعين ولاثبات دلالته على علية المدار لا بد من اندراجه تحت تلك الدورانات بل يستدل بمشاهدة الحكم
مع الوصف واستمرار كل واحد منهما مع الاخر على علية الوصف بطريق التجربة كما ذكرت فيحصل الاستغناء

دنها

عن جميع هذا فلست لا شك في ان هذه التجربة تفيد اليقين او الظن الغالب بحسب كثرة المشاهدة او قلتها
ولكن لا بعين المجرب بل المجرب كان التواتر يفيد العلم لا لكل احد بل لمن سمع تلك الاخبار الكثيرة وفي هذه الصورة ايضا
ان كان الذي يتبع ذلك اهل التجربة والاستبصار بتتبعه على صورة لتنتهى من الدوران الى ان ثبت في خاطره انها مادلت بالشروط
وحصل العلم او الظن الغالب بعلية المدار فبعد ذلك ان كان ممن يشفق على حصول اليقين او الظن الغالب
من الدوران ان يعمل على هذه الشروط على علية المدار ويلزمه دلالة هذا الدوران الخاص بصورة الاندراج
وان لم يكن اهلا لذلك او لم ينصف ولا علاج للجاحد غير ترك معه وذلك لا يصير المسلك المجتهد في الاحكام الحقة
ونفيسة قد اطهره المقدمات حصل له ثقة او يوثق وظفر بما هو الحكم عند الله وقد خرج عن عهدة ما وجد عليه من
الاجتهاد في الادلة فوليه هذه سهل بكثرة مشاهدة امر الحكم فكيف من يعني بالعلة المعرف فربما امكنه
ذلك واما من يدعي الوصف العلة بمعنى الباعث فهذا فان الحكم مع الوصف اي وصف كان لا يكفيه بل ان كان الوصف
مناسبا فالظن وان لم يكن مناسبا لا ينشأ عنه بتوسط الدوران علة لذلك اختبح اولا ان هذا الحكم دائر مع هذا الوصف
وجودا وعدما مرارا وقد وجد في الدوران والمدار الشروط المعدودة وكل دوران هذه المثابة فهو دليل علية
المدار ويثبت هذه المقدمة بالاستقراء والتجربة التي ذكرناها بالبحث عن صور كثيرة من هذه الدورانات ثم اذا ثبت له
هذه المقدمة الكلية ثم مقصوده قال رحمه الله الفصل السابع في السبر والتقسيم الى اخره اقول الكلام عليه
من وجوه احدها قوله ان المناظر يكون الناظر فيه بطلان المناظر لا يلزمه تعليد ولصدق لا يكلم المناظر في كل ما يقوله
الا اذا قام الدليل عليه والناظر انصاف شرطه ان يكون اهلا للاستدلال عارفا بطرقه فليس كل ناظر يحصل لكل احد
باي طريق كان يجوز العمل به فمثل هذا الناظر اذا نظر وبحث عما يصلح للعلية فلم يجد غير اوصاف عدة معينة
واتى التفتيش حتى غلب على ظنه عدم سواها ثم قام عنده الدليل على فساد علية سائر الاقسام و بعين علية
هذا الوصف المعين بحكم هذا الاجتهاد فاذا ناظر غيره يلزمه ان يذكر له تفاصيل اجتهاده فاذا وقع
الموقع عند المناظر لزمه الجري على موجبه ليوافق اجتهاده لاجتهاد الاول بتنبيه الاول وان لم يقع الموقع
واظهر وصفا غير هذه المعينات صالحا للعلية او بين ان ما بين عنده الاول من فساد سائر الاقسام
غير صحيح ولا ما بين عنده دليلا على الفساد دليلا او دل عليه احد سائر الاقسام بما يتجه لزم الاول
ان يرجع عما كان عليه وان يرد دلا المناظر ولم يذكر ما يوثق به او صار جاحدا للاول من غير حجة دالة
فللاول ان يستمر على اجتهاده الاول واذا كان الامر على هذه الاقسام فاطلاق القول بان المناظر
يكون الناظر غير مستقيم فولـم جميع الاوصاف كذا شعر قلنا هذا لا يستقيم على ما اختاره

لان اختياره ان الاحكام الشرعية ما شرعها قديمة واما ان لا يكون له علة او علته قديمة ولا على ما اخترناه
لانا بينا ان الاحكام على قسمين قديم وحادث فالتعلق وجعل الشيء شرطا وعلامة وعلة قديم واما حصول
الحكم في محله ووجود اسبابه وشروطه حادث وكيف كان لا يمكن سلب العلية عن شيء لكونه حادثا لان
وجوده وان كان حادثا ولكن صيرورته علة للحكم الفلاني قديم الامر ان لدخول الدار قد يوجد في
الحال ولكن صيرورته شرطا متعقبا للعتق يكون سابقا على الحال بمدة مديدة ثم لو امكن ذلك فمعارضه
المعترض في هذا الوصف المعين بالاستصحاب فيقول هذا الوصف لم يكن علة والاصل بقاؤه على ما كان
من عدم العلية وايضا اذا كان هذا الطريق مفتقرا الى الاستصحاب فهذا القياس مرجوح بالنسبة
الى البراءة الاصلية فلا يمكن تقديمه عليها فلا يكون هذا قياسا لان كل قياس فهو مقدم على البراءة
الاصلية الثالث من الاعتراض انه اذا كان الامر كذلك رجع حاصل المناسبة والدوران والسبر
والتقسيم الى شيء واحد وهو التمسك بالاستصحاب في نفي علة غير الوصف المتنازع فيه حتى يثبت علية المتنازع
فيه ولا يكون قد وجد طرق متعددة دالة على علية الوصف ولا ايضا لخصوص كونه دورانا او مناسبة
او سبرا اثر في ذلك الرابع ان قوله الدلالة السمعية والعقلية دلت على تعليل احكام الله تعالى بالحكم
والمصالح ينافيه ما قرره في هذا الكتاب الى الان الخامس الذي اختاره في العلل الشرعية ينافي هذا الاستدلال
المذكور وينافي استخراج العلة بطريق السبر والتقسيم اصلا لان اختياره انها معرفات فجاز ازدحام العلل
الكثيرة على الحكم الواحد فيجوز ان يكون كل واحد من هذه الاوصاف علة مستقلة بالتعريف والمجموع ايضا علة
ومن يقول بهذا لا يلزمه القول بان المجموع ليس بعلة وحينئذ لا يتم معه هذه الدلالة لانه يقول عندي المعرف
اما الكل واما المجموع ولا بد من سائر الاقسام لان كلا يصلح معرفا وذلك يضعف السادس وهو معظم
المقصود وهو انه لما ذكر في اول المسألة ان التقسيم قد يكون حاصرا وقد يكون منتشرا وذكر لكل واحد
مثالا قال في الجواب لا نزاع في ان التقسيم المنتشر لا يفيد اليقين لكنا ندعي انه يفيد الظن ثم اشتغل
بالجواب عن سؤال الخصم اما قوله لم لا يجوز ان لا يكون هذا الحكم معللا قلت لما سبق ان الحكم الشرعي
لا بد وان يكون معللا وهكذا اجاب عن جميع الاسئلة التي اوردها في السؤال على كل قسم قسم ولا شك
ان هذا الاستدلال حينئذ لا يكون استدلالا بالتقسيم المنتشر الحاصر لانه دل على ان هذا الحكم لا بد وان
يكون معللا ثم بين ان غير هذا الوصف ليس بعلة فتعين ان يكون هذا الوصف علة وهذا تقسيم حاصر قطعا
نعم الطريق الدليل الذي يثبت هذه المقدمات ثم ان كان قطعيا في كل المقدمات انتج علما يقينيا وان كان
ظنيا في الكل او في البعض انتج ظنا وان لم يدل على بعض المقدمات بدليل فلا يفيد اليقين ولا الظن فما

ذكره غلط من حيث توهم ان التقسيم قد يكون منتشرا وقد يكون مفيدا للقطع وليس الامر كذلك لان معنى كونه
منتشرا ان لا يثبت الحصر وبكون حينئذ محلا لا ثبات مقدمة من مقدمات القياس وحينئذ يمتنع ان يكون منتجا
لشيء ومن حيث انه توهم ان ما ذكره هاهنا تقسيم منتشر وليس الامر كذلك بل هذا التقسيم حاصر غير ان
الدليل المذكور على المقدمات ظني او ضعيف او باطل فالخلل في الدلالة على المقدمات لا في صورة
القياس ولو كانت هذه الدلائل كاملة قطعية لكان مفيدا لليقين ولهذا الوهم قال حين ما فرغ عن
ذكر مثال التقسيم الحاصر واما التقسيم المنتشر فمثاله اذا لم يدع الاجماع وهذا غير صحيح لانه لما بين ان هذا
الحكم معلل وان العلة لا تخرج عن احد هذه الاقسام وعن هذا الوصف ليس بعلة خرج التقسيم عن
ان يكون منتشرا سواء اثبت المقدمات جميعها او بعضها بادعاء الاجماع او لم يدع الاجماع ولكن اثبتها بطريق
اخر قال رحمه الله الفصل الثامن الحاجة اقول ان مراده ان النوع الحق كل نادر
بالغالب في جميع الاشياء ويؤيده انه في بعض الصور كذلك فيؤيد به ان ما عدا محل النزاع كذلك اما التقسيم
الاول فيضعف اثباته للنقوض الكثيرة ولان من جملة تلك الصور محل النزاع ولو ثبت هذا الحكم في محل
النزاع لاستغنى عن اثبات هذه المقدمات واما القسم الثاني فلا يلزم من تسليمه شيء واما القسم الثالث
مع انه يضعف اثباته لما ذكرنا من النقوض ومع ذلك لو سلمه فله ان يقول لما ذا قلتم فيما نحن فيه الحاق
النادر بالغالب هل هذا الا اثبات الطرد بالطرد ولو صح ذلك فاي حاجة الى هذه الاحتجاج الثاني
ان يقول ان ذكره لاستقراء النوع ان كان للاحتجاج فقد ورد عليه ما ذكرنا وان كان للتنبيه بالمثال فينظر
فيه ويقول سلمنا ان الشارع يلحق النادر بالغالب واذا اثبت حكما في اغلب صور وصف يعلق على ظننا
انه في جميع صور الوصف لكن الذي المعلوم فيما نحن فيه في اغلب صور الوصف هو مقارنة الحكم مع الوصف
لا كون الحكم معللا بذلك الوصف فان هذا غير معلوم لنا ولا في صورة واحدة بل لو ثبت في صورة واحدة
كان كافيا في المقصود لان الوصف اذا صار علة للحكم في صورة صار علة مطلقا ولزم ثبوت الحكم عليه
حينئذ طردا ولا يلزم من غلبة الاقتران كونه علة مطلقا ولزم ثبوت الحكم عليه حينئذ طردا ولا يلزم من غلبة
الاقتران كونه علة ولوازم ذلك لما كان الوصف يكون علة للحكم او الحكم بان يكون للوصف واما
ان لا يكون واحد منهما علة للاخر وهو مرادنا وقصدنا ما ندعونه هاهنا واما ان يكون كل واحد
منهما علة للاخر وهو محال هذا الكلام يرجع الى التحقيق الذي قدمناه انه يتعذر الاستدلال
بالطرد على علية الوصف بمعنى المؤثر بما ذكرناه من طريق التجربة ولكن يصح الاستدلال بمعنى المعرف
ثم قوله وجب ان يستدل به على ثبوت الحكم ليس الا استنتاج المعروف لان الاستدلال بالشيء على شيء اخر اعم

من الاستدلال بالمؤثر على الاثر ولذلك مثل هذا الاشكال وارد على الوجه الثاني ونعني بهذا ان المستدل
بالطرد ان كان يدعي في الوصف انه معرف للحكم ولا يدعي انه مؤثر فيه ثم تكثر صور مقارنة الحكم مع الوصف
لزمه مغلبة على الظن الاستلزام بينهما فهذا اثبات هذه الدعوى وتذكر ما ذكره من الصور للتمثيل والتنبيه
لا للاحتجاج ثم لا يرد عليه النقوض المذكورة للحكم مع الحدوث والجوهر مع العرض وكذلك ذات الله مع
صفاته فان كونه معرفا حاصل في جميع هذه الصور وانما ان ادعى كون الوصف مؤثرا فذلك في الجواب
الى توسط الدوران واي فرق بين هذا وبين قول الطبيب يسقي الدواء فانه لما تكرر مقارنة الاثر لسقي
ذلك الدواء وكثر جزم بان سبب ذلك الدواء علة لذلك الاثر اقول دونك الفرق بينهما وجوه احدها
ان الطبيب جازم من المعقول ان كل دواء يسقيه لا بد له من اثر في البدن ويظهر ذلك فاذا سقاه مرارا
يترتب عليه اثر معين مرارا جزم بان ذلك الاثر الذي يوجبه هذا الدواء هو هذا وهذا المعنى مفقود فيما
نحن فيه لان المجتهد لا يجزم بان كل وصف وخاصة اذا لم يلزمنا شيئا ولا استلزاما للمناسب لا بد وان
يكون علة لحكم شرعي بل جاز ان يعتق الحكم اوصافه هذا القبيل لا يكون شيء منها علة للحكم وثانيها
ان الطبيب يعلم ان نحو ذلك البدن عن سائر الاسباب الموجبة لمثل هذا الاثر عند كل سقية ثم يعلم ان هذا الاثر
لا بد له من موجب فيجزم بوجود الموجب للسقي منفردا في خصوص البدن وخصوص ما سقاه من الدواء
وخصوص الزمان الذي سقاه فيه فاذا تكرر تكرر الاثر في ابدان شتى وازمنة مختلفة جزم بان هذه
الخصوصيات لا مدخل لها في التاثير والمجتهد في الاحكام لا يمكنه ذلك لاحتمال ان هناك علة لا
يطلع عليها هو وثالثها ان تجربة الطبيب في الاثر ينضم اليه من الطرد وحده فلهذا المعنى ما فرزنا
في الوصف المناسب وفي الدوران انه يثبت العلة والتاثير يكثر من المقارنة بخلاف الطرد وحده واما من
يدعي في الطرد كون العلة معرفة فهو ايضا ممكن من ذلك في تكفيه الكثرة والغلبة قال رحمه الله
اما النقض الثاني فهو اضعف وقال في الفصل العاشر في الطرق الفاسدة الى اخره اقول الاعتراض
عليه من وجوه اولها ان كل وصف قارن الحكم في صورة الوفاق فان المستدل يتمكن من اثبات عليته بغير الطريق
الذي به اثبت عليه الوصف المناسب فيقول هذا الحكم لا بد له من علة وغير هذا معدوم بالاستصحاب
وثانيها انه جعل المناسبة اقوى من الطرد ثم جعل سائر الطرق المتاخرة وقرره بالاستصحاب وهو
مشترك بين الكل وثالثها ان عموم قوله فاعتبروا اثبت به اصل القياس وهو كان الله يأمر بالعدل
والاحسان اثبت عليه الوصف بطريقه الدوران وكونه مخصوصا ان منع من الاحتجاج به فكيف احتج
هو بهما وان لم يمنع جاز ايضا هاهنا قال رحمه الله الثاني في الطرق الدالة على علية الوصف

الى آخره اقول لون الشي مقتضيا للحكم اعم من ان يقتضيه بحيث يثبت عليه الحكم دائما ولا يتخلف عنه بل
المقتضي هو الذي وجوده يشعر بثبوت الحكم ويوجب الحكم بثبوت ذلك الحكم او الظن بثبوته وهذا اعم
فانه ربما تخلف عنه لمانع فان الثقل في الحجر الثقيل يقتضي الهوي والهبوط بدليل انه اذا اراد ان يذكر علة
هبوط الحجر الثقيل لا يذكر غير ثقل الحجر ولا يعلله الا به ولا يذكر معه ذلك قيدا آخر من عدم المعارض مع المانع
فالثقل هو المقتضي مع انه قد يتخلف عنه لمانع اذا عرفت هذه المقدمة فنختار في الوجه الاول من قسمي ترديده
ان المقتضي لا يعتبر فيه انتفاء المعارض فقوله سواء حصل المعارض او لم يحصل كان الحكم حاصلا ممنوع
لانا قد ذكرنا انه قد يتخلف عنه الحكم للمانع وذلك لا يخرجه عن كونه مقتضيا كما اذا وجد مانع من هبوط الحجر
الثقيل فانه لا يخرج الثقل عن كونه مقتضيا للهبوط الا اذا كان المقتضي لما لا يتخلف عنه الحكم اصلا
فيصير النزاع حينئذ لفظيا ثم الحظ الطرق التي عدها لا يدل على كون الوصف مقتضيا بهذا التفسير ومعنيه
يتعذر اثبات العلة بهذا التفسير بهذه الطرق والمولف لم يورد الاسولة على القسم الذي هو محل
الايراد وهو ان الاقتصار عن شرط يتوقف على انتفاء المعارض بل المتوقف عليه هو ترتب الحكم قال
رحمه الله الحجة الثانية الى آخره اقول لا نسلم ان المنافاة بالذات بين المقتضي والمانع بل ذلك بين
مقتضيهما واثريهما الا يرى ان الثقل المقتضي للهبوط يقتضيه اقتضاء حقيقيا والمانع العائق يمنع
منعا حقيقيا ومع ذلك يجتمعان اللهم الا اذا فسر المقتضي والمنع بمعنى آخر غير ما هو المتعارف وعند
ذلك لا يمكن اثباته بالطرق المذكورة واذا عرفت هذه النكتة علمت ان ما بعد هذا لا وجه له فانه ذلك فرع
على امتناع اجتماعهما بالذات ونحن لا نقول ان عند المانع يخرج المقتضي عن كونه مقتضيا بل شرط كون المانع
مانعا بالفعل بقاء المقتضي مقتضيا قال رحمه الله الحجة الثالثة الى آخره اقول اما وجود الوصف
مع الحكم في محل الوفاق يقتضي القطع او الظن بالعلية مع كل مسلم واقع دل عليه هذا الدليل واما ان الوصف
مع عدم الحكم في صورة التخصيص اذا كان المعنى يصلح ان يكون مانعا لا يقتضي القطع بانه ليس بعلة واذا كان
واذا كان وجب الحكم بالعلية اولى لانه يثبت من العرف مناظرة حسنة كما يشعر عن الخوض وافصح رجحان لم يكن كذا
جانب المجوزين بما ذكروا من مناسبة المانع ودلالتها على كون الوصف مقتضيا وانما يمكن العمل بالدليلين
جميعا بما قاله الحكم حيث ثبت على الوصف المقتضي واحاله نفي الحكم حيث تخلف للمانع على المانع اما قوله
بان الدال على العلية هو الاقتران مع المناسبة مع الاطراد فهو بعيد لان الاطراد الذي يدعيه هو
الاطراد الكلي وذلك ليس بشرط في حصول غلبة الظن بعلية الوصف اذ كل احد يعلم انه اذا شاهد
مقارنة الحكم مع الوصف المناسب مرة بعد اخرى غلب على ظنه كون الوصف علة لذلك الحكم وان لم يعلم

الاطراد ولو كان الاطراد شرطا لدلالة المناسبة على العلية او من جملة اجزاء الدلالة لما حصل الظن الا بعد
العلم بالاطراد واما قوله المعلل بالمانع ليس هو لنفي اعدام الحكم بل هو لعدم قلنا هناك واسطة
بين العدم المستمر وبين الاعدام وذلك اذا امتنع من ترتب الحكم على ما يقتضيه ومنع من ترتب الحكم على ما يقتضي الحكم
معنى زائد على العدم المستمر لان العدم المستمر لا يستدعي وجود ما يرفعه ووجود ما يعارض ذلك الشي ومنع
من رفع ذلك العدم المستمر وكذلك مغاير للاعدام فان اعدام الشي تستدعي سابقة وجوده وما ذكرنا من المعنى
لا يستدعي سبق الوجود فهو معنى ثالث ولهذا فان المعنى العائق نوع هبوط الحجر الثقيل لا يسمى مانعا
باعتبار انه دفع ما يوجبه الهبوط عن فعله ومنعه ولهذا يقال لهذا المعنى دفع وللاعدام انه رفع فلا
يلزم ان لا يكون ما سموا المانع في الاعدام ان لا يكون المسند اليه والى ما يثبت عنه العدم الاصلي المستمر بل المسند
اليه المعنى الذي ذكرناه ثم انه يضعف اجوبته عن حجج المجوزين اما الجواب عن الوجه الاول فضعيف
لانه يتضمن مطالبة بالجامع وفرقا على سبيل المعارضة اما المطالبة فلهم ان يجيبوا عنها بان العام اوجب
الظن بثبوت الحكم في كل صورة على حدتها لم يلزم من التخصيص في صورة ترك العمل بذلك الظن في سائر
الصور لان العمل بالظن دافعا للضرر المظنون كذلك فيما نحن فيه دلالة المناسبة والنص والايماء
على العلية اوجبت ظن ثبوت الحكم في كل صورة يوجد فيها الوصف ثم اذا تخلف الحكم عن الوصف في بعض
صور الوصف وحصل بقي الظن بثبوت الحكم في سائر صور الوصف معمولا به لكون العمل به دافعا للضرر
المظنون فهذا هو الجامع بين الصورتين اما الفرق الذي ذكره فهو ممنوع ولا نسلم توقف دلالة العام
على عدم المخصص بل للمستدل ان يستدل به ويثبت به الحكم من غير تعرض لعدم المخصص وان ذكر عدم المخصص
فانه يذكره تبرعا ولزيادة الاستظهار سلمنا ذلك لكن الجامع اليه لا يثبت لكون الوصف مقتضيا حتى
يصير جزءا من المقتضي بل الوجوب ترتب الحكم على المقتضي فانا منعنا ان يكون المقتضي مقتضيا اعم ولو نتم
ترتب الحكم عليه الاطراد وعلى هذا فيمكننا ان نضم عدم المانع مع المقتضي ويستدل بهما على الحكم ولا يلزم من ذلك علي
كون عدم المانع جزءا المقتضي كما لا يلزم ان يصير عدم المخصص في النص العام جزءا من دلالة العام فان دلالة
اللفظ العام يستغني عن ذلك العلم قال الجواب عن الوجه الثالث الى آخره اقول هذا الجواب
ضعيف لان معنى قوله انعطف قيدا على العلية ان يوجد عدم ذلك المانع وينضم الى المعنى الاول فيصير المجموع
علة وهذا باطل لوجهين احدهما انه لو قرن الفعل العلي لا يجوز ان يكون علة ولا اجزاء العلة وثانيهما
هو ان العقلاء يقصرون في التعليل على المعنى الاول ويقولون انه انما لبس الثوب لستر العورة
وللتنفع بالحر والبرد ولا يذكرون ذلك القيد العدمي قال رحمه الله في الجواب عن الخامس الى آخره اقول

اي عدم الصوم لا باعتبار انه ترك وعدم الصوم لا باعتبار انه

فدعوى ضعف هذا الجواب فان العقلا يعللون حرمة قتله بكونه انسانا مكرما مشرفا ولا يا حادون علم
كل جناية موجبة للقتل جزاما للموجب فتبين بهذا ان تخصيص العلة جائز لكن لا يشكل النزاع اللفظي
فان من اصطلح ان لا يسمى بالعلة الا ما يطرد مع الحكم فله ذلك وهذا لا مدخل له في النزاع المعنوي نعني
هاهنا بحث متفرع على جواز تخصيص العلة وهو ان يقول لتخلف الحكم عن الوصف الذي ادعي كونه علة نتج على
وجهين احدهما ان يظهر في صورة التخصيص معنى يناسب نفي الحكم والثاني ان لا يظهر ذلك والقسم الاول
هو الذي يسمى خروج الوصف عن ان يكون علة اذ محال بقي الحكم في صورة التخصيص على المعنى الذي
يناسب نفي الحكم واما القسم الثاني فانه يقدح في العلية ويخرج الوصف عن ان يكون علة لان الوصف لو
كان مقتضيا وقد حصل في تلك الصورة بتمامه وارتفع المانع وحصول المقتضي بدون المانع يوجب
الحكم حتما فحيث لم يحصل دل على عدم حصول المقتضي بتمامه فلا يكون ذلك الوصف تمام العلة ولهذا
كان للمعترض ان يعارض المستدل بالنقض كيف كان فيقول تخلف الحكم عنه في الصورة الفلانية يدل على ان
الوصف ليس بعلة اذ لو كان علة لثبت الحكم عملا بالعلة ثم على المستدل ان يظهر المانع فان لم يظهر ذلك واظهر
المانع سلم دليل على العلية والا صار معارضها دليل عدم العلية قال رحمه الله المسئلة [illegible] في كيفية
دفع النقض الى اخره اقول هذا البحث مختص بالتفريع على المنع من تخصيص العلة لان من جوز ذلك
فدفع النقض عنده لا يختص فيما ذكره بل له طريق اخر وهو اظهار المانع في صورة التخصيص ثم ما ذكره
ان المستدل اذا منع من وجود الوصف لا يمكن المعترض من اقامة الدليل على وجوده فيها لانه انتقال
من الاعتراض بالمنع بمجرد المطالبة بالدليل على وجود الوصف فيها فهذا لا يمنع من اقامة الدليل من جانب المعترض
على وجود الوصف فيها فان المطالبة استدعاء الدليل وذلك لا يمنع تحقيقه ولو فتح هذا الباب لينسد الاستدلال
بالنقض على عدم العلية اذ المستدل لا يعجز عن مثل هذا المنع ولو كان مكابرا وايضا فهو متعارض لان للمعترض
ان يمنع وجود الوصف في الفرع ويطالبه بالدليل فاذا اقام الدليل كان انتقالا ولئن قال المستدل التزم
من الابتدا اتمام القياس وهو عبارة عن بيان كون الوصف علة في الاصل وبيان وجوده في الفرع فاقامة
الدليل على وجود الوصف في الفرع من جملة ما التزمه اولا فلا يكون انتقالا قلنا المعترض ايضا
التزم اتمام النقض وهو عبارة عن بيان عدم الحكم في صورة مع وجود الوصف فيها فاقامته
الدلالة عليه ليس انتقالا وان عني بالمنع انه اظهر قيدا في العلة وفي الوصف الذي يدعي كونه علة لم
يوجد ذلك في صورة النقض فهذا التزم وظيفة المستدل ابدا ومع ذلك لو امكن للمعترض ان
يبين وجود ذلك القيد في صورة النقض لما كان يعد انتقالا بل عن ذلك اشكال المستدل اولى لانه التزم

علة الوصف مطلقا محل الاول دون هذا القيد والحق في دفع النقض ان الحكم اذا كان منتفيا عنها
بالاجماع والوصف المجعول علة موجود فيها فله ان ياخذ عدم ذلك الحكم جزءا من العلة فلا يكون ذلك القيد مشتركا بين
الاصل والفرع ولا يكون موجودا في صورة النقض فيندفع النقض فان عاد المعترض الى بيان وجود
هذا القيد فيها وامكنه فيقول [illegible] ورد مره بانه وان لم يمكنه واراد ان يبين وجود قيد اخر يقوم
مقامه فلا يقبل عند من لا يعلل بنفس الحكمة بل يدير على الوصف وهو الحق لان الحكمة انما انضبطت
بهذا الوصف مع هذا القيد لا بقيد اخر ويقبل عند من يعلل بالحكمة لان المقتضي هو نوع من
تلك الحكمة لخصوص الوصف في ذلك واما اذا بين المعترض بعد ما تمسك به المستدل وجود الوصف
في الفرع فلا نزاع في قبوله وهو نقض على العلة باقوى الطرق وليس بانتقال قال رحمه الله
واما العكس الى اخره اقول اما الذي ذكره على عدم العكس في العلل العقلية فضعيف لان القدر
المشترك بين المختلفات ليس له وجود في الخارج فان الجنس والفصل انما يتغايران ويتعددان في الذهن دون
الخارج بل هما متحدان في الوجود العيني فلا يمكن ان يعلل المشترك [illegible] معلولا لامور مختلفة اذ الكلام هاهنا
في العلل والمعلولات الخارجية بحيث يجب تقدم العلة بالوجود على المعلول واما الذي ذكره في العلل الشرعية
فمن يعلل بنفس الحكمة له ان يمنع ثبوت الحكم بدون نوع تلك الحكمة اصلا والاوصاف المختلفة لا اعتبار
لها الا انها مقارنات العلة والمقارنات قد تفارق وقد تلازم فلا التفات اليها ومن يعلل بنفس
الوصف لا يلتفت الى الحكمة فلزمه الاعتراض ومن يعلل بالحكمة ويجعل الوصف ضابطا فله ان يقول
لان الحكمة الواحدة بالنوع جاز ان تنضبط باوصاف مختلفة فعدم بعض الاوصاف لا يدل على انتفاء
العلة الحقيقية وهي نوع الحكمة وقد يقال ان القلب على ما ذكرناه معارضة في حكم المسئلة لا في
المقدمة ولا في ابطال علية الوصف فالاصح ان المؤلف يدل على انه عده من جملة الطرق الدالة على
كون الوصف ليس بعلة وكذا القول بالموجب [illegible] قال رحمه الله الفصل الخامس في
الفرق الى اخره اقول للسائل ان يناقش في مواضع من هذا الكلام من وجوه احدها انه
خصص هذه الدعوى بالعلل المنصوصة وكلامه في صورة العلل المومى اليها فان الردة والقتل
والزنا صارت عللا بالنص او بالمناسبة واما النص على عليتها على ما ذكرنا من تفسير
النص او الثاني فلم يوجد وهذه هي الحقيقة في علل مستنبطة واعلم ان السؤال لا يكون اقوى
وما ذكره في الجواب ان ابطال حيوة الشخص الواحد امر واحد ممنوع سلمنا ذلك لكن لم قلت انه
يكون طريقا الى الشيء الواحد بحيث ان يكون واحدا الا ان الحكم الذي كان منافيه ليس نفس ابطال حيوة الشخص

اعلم

بل الطريق اليه الا ترى ان حيوة الشخص الواحد يمكن ابطاله بضرب عنقه وبذبحه وبقده بنصفين
وبالضرب بالسيف وبالحرق والغرق وامور لا تنحصر وربما يباح بعض هذه الطرق دون البعض
فلم قلت ان ما نحن فيه ليس كذلك فان اباحة القتل بسبب الردة هو طريق واحد الى ابطال الحيوة
بان يسلمه الامام ولحصول ذلك لا يملك اسقاطه واباحة القتل بسبب القصاص هو ان الولي يملك
من قتله بمثل الطريق الذي صدر عنه ويندب الى العفو واباحة قتله بسبب الزنا انه يرجم بالحجارة
ولا يملك الامام من اسقاطه فهذه طرق مختلفة غير انها اشتركت في الافضاء الى اثر واحد وذلك لا
يوجب اجتماع العلل على حكم واحد وايضا عصمة دم المؤمن حكم شرعي وهو مشروط بامور منها
الاسلام ويضاده الكفر ومنها العفة ويضاده الزنا ومنها العدل ويضاده القتل ظلما وكل
واحد منها يختل بواحد من هذه الجنايات فوجب كل جناية من هذه غير موجب الاخرى ونظيرها
في الامور العقلية ان حيوة الشخص الواحد شروط منها بقاء الاعضاء الرئيسة على امزجتها
المعينة ومنها اتصالها بعضها ببعض ومنها اشتمال البدن على قدر من الدم والاخلاط
وشروط اخرى كثيرة وكل ما يحصل في البدن مبطلا لواحد من هذه الشروط صار سببا لابطال الحيوة
ولا جرم تعددت اسباب ابطال الحيوة فاذا فرضنا اجتماع علل منها لا نقول ان العلل
الكثيرة تواردت على معلول واحد اذا فرضنا دفعة واحدة حز رقبة شخص واحد وقده بنصفين
من شخصين معا لا نقول انهما اجتمعا فان العلتان على معلول واحد اذ ذلك لا يتصور في العلل العقلية
التامة المؤثرة فما ادراه عذرا في هذه الصورة فهو عذرنا في دفع ما ذكرنا الدليل ونعلم من هذا
ان الاسولة التي اوردها امثل وقوله يزول احد الحلين في السوال صحيح وقوله في الجواب ان الزائل
كونه معللا بالردة لا نفس الحل غير مستقيم لان الحل لما كان مستمرا حال الردة وبعدها فلا اثر للزائل
في المستمر اصلا وقوله لما كانت العلة عندي عبارة عن المعرف زال عني الاشكال نقول لا شك ان هذا
دافع للاشكال في تعريف هذا فالنص لما صرح بالعلية وقال بان الحكم انما شرع لاجل هذا فهذا
صريح فانه موثر فلم يقال انه معرف فقط وقوله في السوال الاولى يستقل باسقاط احد الحلين
فيه بحث واما جوابه وهو انه انما يتمكن من قتله ازالة احد الاسباب دون ازالة الحل ضعيف
لانا نعلم ان الولي كان متمكنا من قتله فلما عفى عنه صار ممنوعا عن قتله من الحل الثابت
له وهذا الزوال يستدعي شيئا ولا سبب غير عفوه ثم نقول للمولف ان كان الزائل بالعفو شيئا آخر
غير حل القتل فوجب قتل القاتل ظلما هو ذلك الشيء لان العفو يسقط موجب الجناية فاذا كان موجب

الجناية غير الحل فلا يلزم اجتماع العلل على حكم واحد وهذا يمكن دفعه لو فرض الكلام في اجتماع العدة والحيض
في الزوجة فانا نقول حل وطي المنكوحة مشروط بشروط منها ان لا يكون معتدة الغير ومنها الطهر وكل واحد
منها يضاده شرط من هذه الشروط فلم يجتمع علتان على حكم واحد ولذلك الصورة التي فرض الكلام فيها اخر
وهي ما اذا اجتمعت من كثير وحده احكم ولم احكم بدفع اماد لزنا وذلك لان حل التزوج بالمراة مشروط
بشروط منها ان لا يكون بنتا لام النسب ولا لام الرضاع ومنها ان لا يكون بنت الاخت لام النسب
من الرضاع فهذه الرضيعة اوجبت الاخلال بشرط فصار السبب الواحد سببين لا ان السببين اجتمعا
على شيء واحد فاندفع البحث ان هذه العلل التي عرض الكلام فيها بعضها مستنبط وبعضها مومى اليها
وهو لا يجوز اجتماعها على المعلول الواحد فلم قلتم بحصول غرضكم هكذا ثم نقول ما ذكره في امتناع التعليل بعلتين
مستنبطتين شامل في العلل المنصوصة فان قولنا القطع انما وجب على هذا الرجل لاجل السرقة يساوي سرق
قولنا انما وجب للغصب ولشيء اخر والمساواة بين المنصوص في التعليل يبين ان لا فرق واما المساواة بين التعليل
بعلتين مستنبطتين بالجواز ان لا نصيب في الاستنباط وانما فيما ذكر من اجتماع العلل على حكم واحد ممكن في
العلل المستنبطة بل الغرض المذكور لم يسمع في العلل المنصوصة بل في المستنبطة والمومى اليها قال
رحمه الله المسئلة السابعة الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا مضبوطا الى اخره اقول ما اشار اليه في ما اورده
من الاسولة والاجوبة حسنة لكن الذي من الاشارة اليه ويليق بحث اعادته هاهنا وهو ان العلة بالحقيقة
هي الحكمة لكن الحكمة لما لم تنضبط لتفاوت مراتبها وخصوصيتها بالوصف بمحل الوصف علة في الشرع بمعنى انه يكون
علامة للحكمة التي هي علة ودليلا عليها فالحكمة هي العلة الغائية الباعثة للفاعل والوصف هو المعرف
فقول المحصول ان في الشرع علة معرفة يشير الى الوصف المعرف للعلة الحقيقية المؤثرة لا ان علل الاحكام
الشرعية لا يكون مؤثرة اصلا واذا فهم هذا المعنى على هذا الوجه اندفعت الشبه المذكورة في هذا الباب
قال رحمه الله المسئلة الثامنة المعللون بالحكمة الى اخره اقول اعلم ان الذي يعلم من المعللين
بعض الحكمة من النص وحسن دفع النقض بطريق مطبوع معتبر لما بين اشتمال الحكم في الاصل على قدر من المصلحة
العلانية لدفع حاجة العصمة مثلا وبين ايضا اشتمال الحكم في الفرع على قدر من نوع تلك الحكمة المصلحة وذلك
القدر مطلوب الوجود وفقدان الحكم في محل الوفاق على خلاف الظاهر على ان القدر المشترك مطلوب العلة
موجودة في الفرع فيثبت الحكم ثم اذا عارض المعترض هذه العلة فللمستدل ان يمنع من تمام المشترك في
صورة النقض ويطالب المعترض بالدليل عليه لان النقض انما يرد اذا ثبت وجود ما ادعي علة عاريا
عن الحكم وذلك انما يتحقق لو ثبت وجود القدر المشترك بتمامه في صورة النقض فيلزمه بيان ذلك فان لم يتبين

صف

لا نسلم قطعا وقوله هذا ضعيف لا وجه له وهو مناقض لما تقدم من كلامه ان المستدل اذا منع وجود الو
في صورة النقض لا يلزم المعترض اقامة الدليل على ذلك الا ان يكون اسفا لا فلم يجوز هنالك للمستدل ان يمنع وجود
الوصف في صورة النقض ولم يجوز هاهنا منع وجود القدر المشترك في صورة النقض مع تجويزه للتعليل
بالحكمة اما قوله يحتمل ان لا يكون القدر المشترك في صورة النقض الا مسمى كونه مصلحة قلنا اما اولا فمجرد الاحتمال
لا يقدح بعد ان تم الدليل على التعليل واما ثانيا فلان المسمى يمتنع ان يوجد في الخارج وهو علة فلا بد ان يكون موجود
في الصورتين لان الصورتين اشتركتا في قدر معين والقدر المعين يمتنع ان يكون نفس المسمى وبهذا اندفع قوله
الاشتراك بين القدرين في امر اخص من عموم كونه مصلحة غير معلوم ولا مظنون فان الاشتراك في القدر
المعين اشتراك في امر وراء عموم كونه مصلحة قطعا وهو معلوم في هذه الصورة فلم قال فيها ما يوجب
سريانه في النقض ويلزم قياس اي صورة كانت على اي صورة كانت قلت هذا غير لازم لان الفرق اذا كان
ظاهرا في محل الوفاق يصير دافعا لهذا القياس والنقض ايضا يمكن ايراده بحيث لا يلطف وذلك من وجهين
احدهما بطريق المعارضة في الحكم بالتلازم وهو ان يقول لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في صورة النقض
لان كل واحدة من هاتين الصورتين اشتركتا في قدر من المصلحة فبتقدير ثبوت الحكم به في الفرع يكون علة على التقدير
عليه المستدل فيلزم ثبوت الحكم في صورة النقض لو ثبت في الفرع وذلك منتف فينتفي الملزوم فيضطر
المستدل الى بيان الفارق بين الفرع وصورة النقض والا انقطع والوجه الثاني بطريق المعارضة
في المقابلة بان يقول ما ذكرته من المناسبة وان دل على علية القدر المشترك بين الاصل والفرع لكن معنا ما
ينفي ذلك وهو ان المشترك بين الاصل والفرع لو كان علة للحكم لكان المشترك بين صورة النقض والاصل
ايضا علة للحكم واللازم منتف فكذا الملزوم بيان الملازمة ما ذكره المستدل وهو ان صورة النقض
مع الاصل اشتركا في قدر من المصلحة وقد اقترن الحكم به في الاصل فيلزم كونه علة على ما تقرر ان يكون المقول علة
واما بيان انتفاء اللازم فظاهر لان الحكم غير ثابت في صورة النقض ولو كان علة لكانت العلة موجودة فيها فثبت
الحكم وهذا ايراد حسن للنقض والمستدل يضطر عند ذلك في دفع هذا الى احد امرين اما بيان الفارق
بين الفرع وبين صورة النقض حتى لا يلزم من اضافة الحكم الى المشترك الاول اضافته الى المشترك الثاني
لكون الفرق مانعا واما تسليم وجود علة الحكم في صورة النقض واظهار مانع فيها اوجب التخلف
ومتى لم يفعل ذلك عجز عن اثبات الحكم قال رحمه الله المسلة الرابعة يجوز التعليل بالعلة
القاصرة الى اخره اقول اما قوله في اختياره في جواز التعليل بالعلة القاصرة فمتين مع ان الكلام
لا يصلح ان يكون علة ولا احدا من العلل المحققة في هذا الباب هو انا قد بينا ان التعليل في الحقيقة

بالحكمة والمصلحة والاوصاف علامات وضوابط لنوع الحكمة ومقدارها وهذه الاوصاف تارة يكون احكاما
من غيره وتارة اوصافا حقيقية ثبوتية وتارة يكون سلبية او صفات مخصوصة وتارة اوصافا اضافية ودل
ذلك المصطلح ان يكون علامات للحكمة التي هي العلة الحقيقية ولا امتناع في شيء من ذلك وما ذكره من الوجوه لو وردت
فانما ترد على جعل هذه الامور مؤثرات واما جعلها معرفات فلا واذا علم هذا سقط كلفة النظر فيما
طولوا في هذا الكتاب قال رحمه الله المسلة السادسة يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي الى اخره
اقول في الجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم التقدم والتاخر في الاحكام اذ عندنا كل حكم شرعي فهو قديم
ولا نتصور فيه الا الاقتران وكذلك انما يكون بالقياس الى تعلقها بالاحكام واما جوابه عن الوجه الثاني
فضعيف لان الذي يثبت منه انه كان حكم الاصل يعرف بالنص لم يعرف علية الوصف لحكم الاصل يعرف حكم الفرع
بالوصف الذي جعلناه علة للتنافر بينا انه ينتقض عليه حينئذ جعل القياس بين الاصل والفرع حينئذ الا اشتراكا
في علة الحكم بل العلة في الاصل شيء وفي الفرع شيء اخر بل الاولى سلوك الماخذ الذي ذكرناه وهو انا لا نجعل الوصف
او الحكم الشرعي معرفا للحكم بل معرفا للحكمة الداعية الى الحكم وعلى هذا التقدير ان يكون الوصف او الحكم معرفا
في الاصل ايضا لان النص وان عرفنا حكم الاصل ولكن لم يعرفنا الحكمة الداعية اليه فالحكم الشرعي
معرفنا تلك الحكمة في الاصل والفرع جميعا فيكون الاشتراك بين الفرع والاصل حاصلا في العلة الداعية
والمعرفة جميعا وسقط هذه الاسولة بالكلية قال رحمه الله المسلة التاسعة اتفقوا
على انه لا يجوز التعليل بالاسم الى اخره اقول لما فسر العلل الشرعية بالمعرف كلها فاي امتناع
ان يكون صدق هذه التسمية على شيء يكون علامة الحكم فانه لما جاز ان يكون الامور الاضافية علة لذلك
هذا قال رحمه الله مذهب الامام رحمه الله انه يجوز التعليل بالعلل القاصرة الى اخره
اقول هذا الجواب ضعيف بالقياس الى زعمه والى ما اختاره بان العلة الشرعية
معرفة الحكم فهذه العلة لا يمكن ان يفيد التعريف للحكم في الاصل لان ذلك الحكم عرف بالنص ولا
يعرف الحكم في محل اخر لان ذلك لا يتاتى في العلة القاصرة اذ العلة القاصرة هي المختصة بمحل الوفاق
فلا تفيد معرفة لنوع هذا الحكم فلا يكون علة لنوع هذا الحكم اما قوله يكشف عن المنع من القياس
فلا هو امر علمي وجهه ان ما هنا العلة المعرفة لا يتصور فرقا مانعا من التعدية لجواز ان يكون
يوجد في الاصل اوصاف كثيرة كلها معرفات فاذا سقط لا يتعدى الحكم لو اخذ من تلك الاوصاف
وغيره لا لا منع لاجل المؤثر والداعي والوجه الثاني ان فهم انه لا يلزم من القياس الا هذه
الامارة جعلت امارة للحكم لا لمنع القياس وقوله يكشف عن حكمة الحكم فكما هذا الجواب

يكون بأصل من جعل المعرف معرفاً للحكمة لا للحكم وأما من جعله معرفاً للحكم فقط ويمنع أن يكون الحكم
للحكمة لا يتأتى هذا الجواب على أصله وأما قوله منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة فهو أيضاً إنما يكون
بأصل من علل بالحكمة فإنهم إنما جوزوا التعليل بها لكن مع قصور لأنه يعرف حكمة الحكم وأما من لا يعتقد تعليل
الحكم بالحكمة بل يجعل العلل كلها معرفات للحكم فلا يتأتى له هذا الجواب ثم نقول هذا السؤال يمكن
أن يمنع به احتجاج المذكور في أول المسئلة ونقول لا يصح التعليل بهذه العلة لأنها لا تتعدى والتعليل
من معناه جعله معرفاً للحكم في محل التعليل وفي محل النص يمتنع هذا التعليل فيبطل هذا الاحتجاج والدلائل الموجبة
التي تقدمت قال رحمه الله المسئلة الحادية عشر الحق أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة إلى آخره
أقول للمالكي أن يناقشه في هذه المواضع ويعترض عليها أما في معنى الملك فنقول المملوك حصل فيه معنى
شرعي به يقال له الإطلاق في التصرفات وهذا في العرف العام والعرف الخاص الذي لعلماء الشرع وفي الشرع أما في العرف
فلأنهم أبداً يعللون الإطلاق في التصرف بكون المحل مملوكاً حتى أن السوقة يعللون في الذي يتعاملون مما بينهم ويقولون
هو ملكي ولأن مثله أن يتصرف فيه كيف يشاء ويقولون له أن يتصرف فيه كيف شاء لأنه مملوكه ويعللون انتفاء الملك
من التصرف بعدم الملك ويقولون ما تعذر تصرفه إذ لم يكن مملوكاً له وباع ملك غيره فلم ينفذ وكل ذلك شائع في
العرف يسمى ذلك المعنى ملكاً هو المطلق للتصرفات وأما عرف علماء الشرع فمناظراتهم واحتجاجاتهم
كلها مشحونة بذلك فيقولون تصرف فصادف أهله في محله ويعنون بالمحل المملوك ويقولون تصرف صادف ملك
الغير بغير إذنه فلا ينفذ وعليه تصرف صادر من المالك فينفذ بعد ملك محل له التصرف وزال ملكه فيمنع
من التصرف وأمثال ذلك مما لا يحصى وفي ذلك ما يدل على ما ذكرناه من المعنى وأما في الشرع قال الله تعالى إنا
أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك وأمثال ذلك كثيرة في الكتاب والسنة قال الشارع يعرفنا
أحكام التصرف بملك اليمين فلا بد أن يكون الملك معنى مغايراً للإطلاق في التصرف ولأن الملك قد يثبت لمن ليس
أهلاً للتصرف كالصغير والمعتوه فلا يكون معنى الملك هو عين الإطلاق في التصرف وقد يوجد الإطلاق في
التصرف بدون الملك كالولي والوكيل وفي ذلك يقتضي المغايرة بين معنى الملك ومعنى الإطلاق في التصرف
ولأن الإرث إنما يجري في معنى الملك والحق لا في الإطلاق في التصرفات لأن الوارث إنما يرث ما يخلف
عن الموروث ويبقى بعد موته والإطلاق في التصرف الذي كان ثابتاً للموروث يمتنع أن يبقى بعد موته بل
اضمحل وتلاشى فيتعين أن يكون هو معنى آخر مقدر في المحل يسمى ملكاً أو حقاً قلت قال يعقل الإطلاق
في التصرفات باقياً بعد الموت حتى ينتقل إلى الوارث قلت فقد عرفت الآن أن المعاني المقدرة ثم
يعدوا الملك في المحل أولى لكونه مطابقاً لما ذكر من الاستعمال وصور إطلاق اللفظ ولأن يعد الملك المعدوم

موجوداً إذا كان في محل معنى محسوس كما أومأ إلى المقتول بما إذا قدر لأنه يحل فتبين بهذا أنه لا بد من
الاعتراف بمعنى شرعي في المحل يسمى ملكاً وإن ما ذكره في دفعه هذا ضعيف وأما بعد من نقل الحروف فلا أيضاً
فيه نظر فإن من المشهور بين العلماء أن العقد الذي جرى بين المتعاقدين يبقى مستمراً إلى أن الفسخ والإقالة إنما يرد
على العقد من فسخ والرفع إنما يتصور في الباقي لا في المعدوم والمتلاشي وبقاء العقد ليس بأمر حقيقي
بل هو أمر شرعي فهذا معنى قولهم أن تلك الألفاظ كأنها باقية وأيضاً لا شك أن الملك في هذه الجارية
التي اشتراها حادث لا يمكن إنكار ذلك وهو حكم شرعي ومن أنكر ذلك لا يستحق البحث والمناظرة وأما
العدم هاهنا يتعلق الشارع الملك بالعقد وأما نفس الملك حصوله لا شك في حدوثه وهذا الحادث
يستدعي سبباً حادثاً وذلك هو قول المتعاقدين بعت واشتريت ثم كل واحد من بعت واشتريت له من
حروف متعاقبة لا يوجد مجموعه أصلاً بل إذا وجد الثاني انعدم الأول فلا وجود لهذا المجموع أصلاً لكن
الشارع يقدره موجوداً مرتباً في الدائم ليستند إليه هذا الحكم الشرعي وهو الملك ولأن بعد العقد يبقى
العقد مستمراً قابلاً للفسخ والإقالة وهذا لا امتناع فيه وكذلك الدين أمر شرعي مقدر في الذمة ولا
يمكن أن يجعل عبارة عن التمكن من المطالبة بل لأنه يعلل التمكن بالمطالبة بثبوت الدين في الذمة ويمتنع تعليل
الشيء بنفسه ولأنه إذا مات المديون مفلساً أو غير مفلس فالمطالبة صارت ممتنعة والدين بعد باق
في ذمته وكذلك إذا مات صاحب الدين بطل المطالبة التي كان معه هذا الدين يبقى في الذمة حتى تورث منه
أما قوله هذا من حشو الخرافات فهو مجرد دعوى لا بد من بيانه ولا نسلم أن كل ذلك معقول واقع أما
قوله إن الوجوب قائم قلنا وجوب القصاص على هذا الرجل لا يمكن أن يقال إنه عدم لأنه قبل أن
يصدر عنه القتل لما كان معصوماً ليس لأحد أن يتعرض له بوجه ما وبعد القتل صار لولي القتيل عليه
سلطنة قتله وما يوجد بعد أن لم يكن فهو حادث لا محالة لأنا لا نعني بالحادث غير هذا المعنى بل
العدم من حكم الشارع هاهنا هو تعليق القصاص بالقتل ظلماً وإن سلمنا أنه عدم لكن هذا العدم ربما
لا يعرفه المكلف ولا بد له من شيء ظاهر له يعرف به الحكم وذلك هو الأوصاف الحقيقية أو الأحكام الشرعية
أو المقدرات الشرعية أو الإضافات كما مر فهذه يكون أسباباً بمعنى أنها معرفات وأي مانع من هذا
ولذلك يجعل الموثر في الوجوب والحظر جهات المصالح والمفاسد لا يمنع من هذا لأن المصالح والمفاسد
قد لا يظهر ما يتعلق بها بل لا بد من أمور أخر يدل عليها وجاز أن يكون هذه الأمور من جملة تلك الأمور
المعرفة قوله المقدر يجب أن يكون على وفق الواقع قلنا لو وقع مثل ذلك لما احتيج إلى التقدير
وأيضاً التقدير على وفق الواقع بحسب الإمكان والإمكان ليس هو أن يكون مسقطاً لسائر الحروف دفعة

دون التشهد الاول وان سجود السهو انما شرع قبل التسليم لا بعده من غير احتياج الى القول وامثال
ذلك كثيرة واذا امكن دلالة الفعل على الحكم بالاستقلال ولا شك ان الاستدلال بالفعل على الحكم يكون
بمقدمات عقلية وعلى هذا فالاستدلال بفعل الله تعالى مع امتناع السهو والنسيان عليه بمقدمات عقلية
على الاحكام اولى فاذا علمنا في بعض الافعال انه يفضي طريقا الى مقصود مطلوب من مطلوبات الخالق
في ايجاده الاشيا على مثال ما ذكرنا في الشكر حكمنا بوجوب ذلك الفعل ومتى علمنا في فعل انه يفضي الى
تفويت مثل ذلك المطلوب حكمنا بحرمته ومتى رايناه مشتغلا بمقتضى الجبلة والاضطرار فيه علمنا الاذن منه
في الاشتغال وحكمنا باباحته والمقصود من هذا التقرير ان الاعتراف بدلالة الفعل على الاحكام يوجب
الاعتراف بان الطرق العقلية لها مجال في اثبات الاحكام واما قوله في الدلالة القولية بان النظر في
دلالتها هي الاوامر والنواهي فيه نظر ايضا وذلك لان القول لا يجب ان يكون لذاته امرا ونهيا بل كونه
امرا ونهيا يعرض للقول وكذا العموم والخصوص يعرض للقول بل الاصل الالفاظ التي يولف منها القول
والكلام الاسما وكونه امرا ونهيا عارض فكيف يكون هو ذات القول وعلى هذا فلا فرق بين اعتبار الامر والنهي
واعتبار العموم والخصوص وكذلك ما ذكره في العموم والخصوص والمجمل والمبين غير واضح بل للقائل ان يقول
النظر في المجمل والمبين نظر في نفس دلالة اللفظ هل هي دلالة واحدة ام هناك دلالات متعددة واما
النظر في العموم والخصوص فهو في مدلول اللفظ او هو كثير او واحد والدلالة اقدم من المدلول
والنظر في اللفظ فكان يجب تقديم المجمل والمبين على العموم والخصوص من هذا الوجه وبالجملة فان ما
ذكره متكلف ليس مما تسكن اليه النفس وهذا اخر ما اردنا من النظر في فصول هذه المقدمات
ولنستانف النظر في تلخيص هذه الامور والمتبين ان الحدود المذكورة للفقه غير وافية بالمقصود
لم يكن له بد من تحديد بحيث ينطبق عليه مفهوم الفقه المستعمل في عرف العلما هو العلم بالحكم الشرعي
المتعلق بافعال المكلفين المفهوم من خطاب الشارع المتضمن للاقتضا او التخيير حقيقة او تقديرا
في خصوصهم وتابعيهم لاصلاح معاشهم المتوجه الى المعاد بحيث لا يعلم كونه من الدين ضرورة
وبالعلم يحترز عن اعتقادات العوام المستند الى الاسباب تقليدا فان ذلك ليس بعلم عند الجمهور وكما ياتي
بيانه واما الحكم فيحترز به عن الذوات فانها لا تسمى احكاما والعلم بها لا يكون علما بالاحكام وقيد
الشرعي يحترز به عما يتوهم احكاما مما تصدر من غير الشرع كما يقال حكم المنجم بكذا والطبيب بكذا وسائر
ما ينسب الى غير الشرع وقولنا المتعلق بافعال المكلفين يحترز به عن حكم الله في سائر الموجودات
واما قولنا المفهوم من خطاب الشارع حقيقة او تقديرا فيندرج فيه ما يدرك بالعقل من احكام الشرع

اباحة او ايجابا او حظرا قبل وصول الخطاب اليه فان هذا وان لم يكن مفهوما من الخطاب حقيقة
فهو مفهوم من الخطاب تقديرا فانه لو خوطب بذلك لقيل في الواجب افعل وفي المحظور لا تفعل
وفي المباح ان شئت افعل وان شئت لا تفعل او قيل ما يودي هذا المعنى وكيف كان فلا يخرج عن كونه
بالاقتضا او التخيير ويندرج فيه ايضا ما يفهم من خطاب الشرع بعد وصوله اليه حقيقة وليقع
تحرزا عن احكام الله تعالى المتعلقة بافعال العباد مثل تخصيصه لفعل الابصار بالجارحة المخصوصة
والسمع بجارحة اخرى وكذا تخصيص كل فعل ومواتاته لجارحة مخصوصة واله معينة على
مزاج مخصوص فان هذه كلها احكام للشرع متعلقة بافعال المكلفين ولكن لا تفهم من خطاب الشرع وان
فهم من خطاب الشرع تقديرا لا يكون ذلك الخطاب متضمنا للاقتضا ولا التخيير وقولنا في خصوص
وتابعيهم يقع تحرزا عما يبحث عنه من الاحكام الشرعية في اصول الفقه اجمالا بان فعل المكلف
ليس يخلو عن هذه الاحكام وان الوجوب عبارة عن كذا والحظر والكراهة كذا فانها متعلقة
بافعال المكلفين فان ذلك حكم شرعي على ما وصفنا لكن ليس ذلك في خصوص وتابعيهم فلم يكن العلم بذلك فقها
وقولنا لاصلاح معاشهم المتوجه الى المعاد معناه ان الغاية المطلوبة من هذه الاحكام اصلاح المعاد
ولذلك كان بعض هذه الاحكام يختص باصلاح المعاد مثل وجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج
وبعضها وان يتضمن اصلاح المعاش ولكن المتوجه الى اكتساب سعادة المعاد حتى لو تضمن اصلاح المعاش مفسدا
لامر المعاد مثل الاصرار على الكفر والمعاصي وترك الواجبات والاقدام على الكباير امر بتعلمه وذلك
المعاش الذي لم يتوجه الى المعاد وهذا بخلاف الاحكام التي يعلمها الطبيب من افعال المكلفين في خصوص
وتابعيهم فان مطلوبه ليس الا اصلاح المعاش فانه قد يامر بالنوم والشرب والاكل وقد يامر بتناول
ما حرمه الشرع لاصلاح البدن والزيادة في قوته وجماله وتركه الصوم والتهجد واختصاص هذه
الافعال بهذه التاثيرات في البدن من احكام الله المتعلقة بافعال المكلفين ويفهم من الخطاب تقديرا
وهي في خصوص وتابعيهم لكن العلم بها ليس بفقه لما ذكرنا ان الغاية منها ليس هو اصلاح المعاد وقو
لنا بحيث لا يعلم كونه من الدين ضرورة يفرق بين ما يكون منظورا للمتكلم من الاحكام وينظر فيها
ويبرهن عليها وبين ما يكون منظورا للفقيه مع اشتراك الكل فيما ذكرنا من القيود كاثباته
وذلك لان المتكلم ينظر في الاحكام التي هي من مقومات الدين وذاتياته كالنظر في الوحدانية
ومعجزات الانبيا والاستدلال بايات الافاق والانفس على ذات الحق وصفات جلاله ونعوت
كماله وحكمته على ما يكون من السعادة في المعاد ووجوب هذه الاعمال وكل ذلك من مقومات الدين والعلم

واحد بل مطلقا بالثاني والاول قد يسمى شيئا كما في الكتابه قال رحمه الله المسله التاسعه عشر العله قد
يكون لها حكم واحد الى اخره اقول للسايل ان يقول كل واحد من القسمين منتشر اما الاول فلان العله
المذكوره في التقسيم لم يبين انه قصد بها الواحد بالتشخص ام بالنوع لان الواحد بالنوع ممكن ان يوجب احكاما متماثله
في المحل الواحد بالنوع وفي المحل الواحد بالتشخص ايضا بحسب الاوقات واما ان اخذ العله واحده بالشخص وكان
ذلك هو المفهوم من قوله هاهنا ومع ذلك يبقى المناقشه في موضعين احدهما على حكمه بامتناع ان يوجب
احكاما متماثله في ذات واحده وذلك لان كون المرء مكلفا اوجب عليه الصلوات الخمس في كل يوم مثل
الواجب في اليوم الاخر وكذا في الصوم وساير الامور المذكوره بشرط حضور تلك الاوقات فان العله الحقيقيه
المطلقه منشاها من العقل والبلوغ واما حضور كل وقت فهو من الاوصاف المعرفه لا من العلل الحقيقيه
الموثره او الداعيه والموضع الثاني على المثال الذي ذكره في امتناع العله الواحده بالتشخص لحكمين متماثلين في
ذات وهو القتل الصادر من زيد وعمرو فان السايل يقول لا اسلم بان العله هنا متحده بالشخص بل متعدده
وعله وجوب القصاص على زيد هو ما صدر منه من القتل وكذلك في عمرو فان كل واحد منهما قاتل فلا يكون
الاحكام الشخصيه معلله بعله واحده ذاتا وشخصا ولان ايجاب القصاص عقوبه وهي شرعت في مقابله الجنايه
الصادره ممن يجب عليه وما يصدر عن كل واحد منهما يمتنع ان يتحد بالاخر واما الاتحاد الذي يحمل هاهنا فهو
ابطال صوره التشخص لذلك اثر فعلهما لا في فعلهما فتبين ان هذا المثال غير مطابق لما ذكره ولو ايضا اذا
كانت العله اوجبت احكاما متضاده فالتقسيم الذي ذكره فيها منتشر لجواز ان يكون اقتضا العله
لاحد الحكمين موقوفا على شرط والاخر لا يتوقف على شرط اصلا فان هذا القسم غير ما ذكره فلمن قال اذا توقف
اقتضاوها لاحدهما على شرط لم يتوقف اقتضاوها للاخر على عدم ذلك الشرط وحينئذ يعود هذا القسم ايضا
الى الاقسام المذكوره قلت مثل هذا لا اعلام لا يعد شروطا والا خرجت الموجودات عن الحصر واما التقسيم
الثاني فهو ايضا محتمل لم يفسر معنى الاختصاص فانه ان عنى باختصاص العله به فيما يمكن ثبت الحكم فيهم
اوله او عليه فليس كذلك فان القتل الصادر من زيد مثلا يوجب سلطنه استيفا القصاص لولي المقتول والعله
ما صدرت عنه ولا قامت به وان القتل الخطا يوجب الديه على العاقله مع ان العله ما صدرت عنه ولا اختصت
به وان عنى بالاختصاص به معنى اخر فليبين ذلك فكان التقسيم غير مفهوم المعنى والتقسيم يراد منه البيان
والكشف قال رحمه الله المسله الثالثه عشر قد يستدل بذات العله على الحكم الى اخره اقول
للسايل ان ينافشه وبين السافض في كلامه ويطالبه بالفرق بين هذين الاستدلالين اما قوله فرق بين
ماهيه القتل بين كونه سببا فلا نسلم وايضا نفهم كونه قتلا عمدا مع الذهول عن السببيه لا نزاع فيه

واما فهم السببيه مع الذهول عن كونه قتلا فهل فيه نظر لان فهم سببيه القتل للقصاص يمتنع ان ينفك
عن فهم القتل بل فهم سببيه الشي للقصاص لا ينفك عن فهم القتل لان معنى القصاص هو شرعيه القتل بازا مثله
الفعل ولا نفهم السببيه للقصاص الا ويفهم معه القتل ثم اي غرض يتعلق بهذا في هذا المقام ثم قوله
السببيه اضافيه يتوقف على ثبوت المنتسبين ولكن في الذهن بحسب ذلك لا ما في الخارج ولا لانا نحكم
ان نحكم بان الا العتق لتزوج الالف وان لم يوجد هذان العددان في الخارج ونحكم بان الوقت سبب للقطع
وان لم يوجد الشيء في الخارج ولا القطع واما في الذهن فلا يفهم هذه النسبه الا مع فهم المنتسبين ثم
هذا يناقض ما قبله لانه قد قال قد نفهم السببيه لوجوب القصاص مع الذهول عن كونه قتلا واذا كان
كذلك ولا يحصل عرضه فيهما وبطل قوله دعوى السببيه يتوقف على ثبوت الحكم اولا ثم لو كان الامر كذلك
فلا فرق بين الاستدلال الاول والثاني في هذا الحكم اذ لا فرق بين السببيه والموجبيه في كونهما من الامور
الاضافيه وكما ان دعوى السببيه يتوقف على ثبوت الحكم اولا كذلك دعوى الموجبيه يتوقف على وجوب
القصاص اولا فلا يكون موجبا للقصاص انما يصح بعد ثبوت القصاص ولا يجوز ان يستفاد وجوب
القصاص منه فيما اورده على الاستدلال الثاني هو بعينه على الاستدلال الاول يرد ان يصح وروده فهذا
لا يصح فارقا فلمن قال المستدل في الاول اختار دعوى الموجبيه واقتصر عليها لكونها متضمنه لوجوب
القصاص فتحصل الغرض ولم يحتج الى استفاده الوجوب مره اخرى بخلاف الاستدلال الثاني فانه قد ادعى
اثبات السببيه ثم صار بعده يدعي وجود السببيه في الفرع ليستفاد منه وجوب القصاص لا جرم ورد
عليه ما ذكرنا قلنا اما الاول وهو الاقتصار على دعوى موجبيه القصاص فهو غير مستقيم لان
الخصم ربما يقول موجبه ويقول انا لم يجب القصاص عليه لوجود النزاع في وجوب القصاص فكيف امكن
الاقتصار على هذا القدر واما الثاني فالعذر ايضا غير مستقيم على ما سبق منه من الكلام لان الدعوى
المتقدمه وهي دعوى السببيه لما كانت متوقفه على ثبوت وجود السبب وهو القتل وعلى ثبوت القصاص
صارت متضمنه للمطلوب وهو وجوب القصاص وكان له الاقتصار على الدعوى الاولى من غير حاجه الى
دعوى اخرى فلت انه لو صح ما ذكره لكان الاستدلال الثاني اقوى من الاول وان لم يصح فقد ادرج من اصل الاشكال بل
ان نقول عن ان الاستدلال الاول على ما حكاه المولف باطل لان نقول قتل عمدا عدوانا فيكون موجبا
للقصاص غير كاف للغرض بل لا نسلم من غير حصول الحكم المتنازع فيه بل يفتقر في تمام ذلك الى مقدمتين
احديهما ان نقول موجود هاهنا وثانيهما ان نقول يجب القصاص لوجود الموجب فكان الواجب
ان يقول في محل النزاع قتل عمد عدوان وانه موجب لوجوب القصاص فيجب القصاص فاذا برهن على هذه الدعاوى

ثم الاستدلال ولم يبق احتمال ولا شك ان الاستدلال الثاني يشتمل على كل ذلك لانه اثبتنا الموجبية ولا ثم انتفت
وجوده في محل النزاع ما ثبتناه بالثاني اذا استدلال تام والاول ناقص وهو على ما علم قال رحمه الله
المسئلة الرابع عشر تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي الى اخره اقول لكل لم يتبين ان التنافي في هذا من
وجوه الاول قوله ان هذا البحث من تفاريع تخصيص العلة فيه نظر لانه ان عني به ان من لا يجوز تخصيص العلة لا
ينازع في هذا القول فليس كذلك بل هذا القول يمنع من تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي بالكلية لكن
وجود المقتضي مع عدم الحكم محال عنده واما من جوز تخصيص العلة فيمكنه مع هذا القول تعليل الحكم العدمي بالوصف
الوجودي اذا ثبت وجود المقتضي فيراعي مع من منع تخصيص العلة فهذا ايضا صحيح لا ثم اشد وان عني به
ان القائل بهذا المذهب لا بد وان يكون مذهبه جواز تخصيص العلة فهذا ايضا غير لازم لان من يزعم منع
تخصيص العلة يمكنه ان يقول شرط تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي وجود المقتضي في تلك الصورة
ويلزم من مراده ان هذا الشرط ممتنع فيمتنع تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي وان عني به معنى اخر فهو
غير مفهوم من هذا اللفظ والوجه الثاني الطريق الى الدليل الاول فانه ضعيف لان المناسبة والدوران يقتضيان
العلية بمعنى التاثير والعدم المستمر السابق لا يمكن اسناده الى الوصف الحادث المتاخر وهب ان العلة يراد بها
المعرف لكن هذا العدم لما صار معلوما بالبراءة الاصلية ولا يمكن اسناد معرفته الى سبب اخر والوجه الثالث
الطريق الى الدليل الثاني هو قوله بين المقتضي والمانع مضادة معاندة ممنوع وقد فصلنا هذا المعنى فيما سبق بل
المعاندة في كل الصور بين اثريهما في بعض الصور لا في جميع الصور او نقول بين اثريهما ايضا معاندة في كل الصور
وهذا لان الحكم الواقع بالمقتضي او المانع المطلوب تحقيقه بالاستدلال ينقسم الى ما يكون وجودا محضا والى ما يكون
اعداما وهو تبدل الوجود بالعدم والى ما يكون استمرارا للعدم الذي كان بعد ما صار بعرضية التبدل في وجود
ما يقتضيه ويسمى رفع وتبدله بالوجود واذا كان كذلك فالاثر الذي هو الوجود المحض يمكن اثباته بالمقتضي
وحده من غير احتياج الى معنى اخر واما الاثر الذي هو الاعدام فيمكن ايضا دعواه باسقاط ما يقتضي الوجود
او بطريان ما يقتضي العدم فلا يحوج دائما الى الجمع بين المقتضي للوجود والمانع منه واما الاثر الذي هو استمرار
العدم الذي كان بعد ما صار بعرضية التبدل بالوجود وبعد ما يقتضي رفع لا تبدله بالوجود فيمتنع حصوله
الا باجتماع ما يقتضي وجود الحكم وهذا المقتضي وما يقتضي المنع ويترتب الحكم المقتضي عليه وهو المانع فهذا
الاثر يحتاج الى اجتماعهما فلا معاندة بين المقتضي والمانع في اثارهما في هذا الاثر بل بينهما تعاون وتوافق
وعلى هذا لا يستقيم قوله اذا جاز التعليل بالمانع عند ضعفه وهو عند وجود المقتضي فاولى ان يجوز التعليل
عند قوته وهو حال عدم المقتضي لانه تبين مما ذكرنا انه لولا المقتضي لامتنع حصول ما هو اثر للمانع فيكون

المانع في هذه الحال اضعف بل لا فعل له اصلا فضلا عن ان يقال له انه اضعف واما عند وجود المقتضي فيمكن حصول
اثره وهو منع المقتضي من العمل فالمقتضي شرط عمل المانع وشرط ترتب مقتضاه عليه فلا يكون معاندا له واذا
عرفت هذا عرفت ضعف الاحتجاج في هذه المسئلة ثم انه ذكر في الاحتجاج من قبل المخالف انا اذا عللنا انتفا
الحكم بالمانع فالمعلل اما عدم مستمر او عدم متجدد الى اخره ثم اجاب بان العلة المعرفة الى قوله
لكن لا نعني بكون الانتفا شرعيا الا انه لم يعرف الا من قبل الشرع وذلك حاصل بدون ما قلتموه اقول هذا
الجواب فيه نظر لان الذي حكم فيه بالعدم بناء على البراءة الاصلية لا يكون قد عرف من جهة الشرع لان الشرع لم يرد فيه
بشيء وايضا قوله نريد بالعلة المعرف فيه نظر في هذا المقام لان الوصف ليس معرفا للحكم في الاصل لانه عرف
من قبل هذا بل هو معلوم اما بالنص ان ورد فيه نص او بالبراءة الاصلية وعلى التقديرين لا يكون الوصف معرفا له
والا لم يبق فائدة فيه فيمتنع اسناد العدم في الاصل الى هذا الوصف المتجدد سواء جعلناه معرفا او مؤثرا
واذا عرفت ورود السؤال فالجواب في هذا ان يقال هذا مبني على الاختلاف الذي سبق في ان الحكم ماذا
قبل ورود الشرع فمن يحكم بالحظر او الاباحة او بالعدم فانه لا يمكنه ان يعلل ذلك الا بعد وجود المقتضي
لان الذي يريد تعديته اذا لم يكن معلوما فانه لا يمكنه ان يعلل ذلك الا بعد ان جهة الشرع ولا يستفاد من نصوص
لا يمكن ان يقال انما ورد به لعلة كذا واما اذا وجد المقتضي لتبدله ومع ذلك لم يتبدل امكن ان يقال ان
الشرع انما قرر هذا ومنع من ثبوت ضده لعلة كذا واما من توقف في الاحكام قبل ورود الشرع
فله ان يعلل كل حكم حصل به الحكم سواء كان عدميا او ثبوتيا لان الحكم بذلك لا يمكن ان يحصل الا من قبل الشرع
وعند ذلك صح التعليل وعلى هذا استقيم جواب المؤلف وتسقط الوجوه المذكورة في السؤال قال
رحمه الله فرع لو سلمنا ان التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي الى اخره اقول ما معنى قوله لا يحتاج
الى ذكر دليل منفصل لان الذي ذكر دليل منفصل ليس مقتصرا على التعليل بالمانع فقط بل اثبات المقتضي
في الاصل من جملة الدليل ثم انه قابل للمعارضات فان الخصم اذا وجد فارقا بين الفرع والاصل بعدم
وجود المقتضي في الاصل واحال المقتضي على الفارق وايضا له ان يعارض المستدل على تقدير وجود المقتضي
في الفرع فيقول يثبت الحكم في الفرع بالمقتضي ويحتاج المستدل الى ان يرجح المانع على المقتضي وربما ادى النقل
على المستدل اكثر مما لو اشتغل ببيان تعدية المقتضي من صورة يثبت فيها الحكم وقد قال رحمه الله
القسم الثالث في المباحث المتعلقة بالحكم والاصل والفرع الى اخره اقول نقدم المناقشة مع المؤلف
اولا ثم بعد ذلك نشتغل بالكشف عما للمسائل من الخطا والصواب اما المناقشة مع المؤلف ففي وجوه
اولها قوله اتفق اكثر المتكلمين على منع القياس في العقليات مشعر بانهم ادعوا امكان جريان القياس على هذه

الصورة في العقليات ثم ان الامكان لا يستدعي الوقوع في حكم معين واحكام معينة ولا يلزم من فساد القياس
في صورة معدودة فساد القياس مطلقا ثم لا امتناع في حصول العلم بان العلة في صورة كذا الحكم كذا هو معنى كذا
ثم حصل علم اخر بان ذلك الوصف والمعنى بتمامه حاصل في صورة اخرى وعند ذلك يحصل العلم بالنتيجة وهذا هو
الذي قررناه وهو قوي حسن ويكون الحجة تامة عند حصولها بين المقدمتين ومثال ذلك انا اذا رأينا بدن الانسان
محتاجا الى الغذاء وعلمنا ان احتياجه الى الغذاء لاجل ان بدنه مركب من المتضادات وهو دايما في التحلل ولولا ذلك
لما افتقر الى الغذاء بدل ما يتحلل ثم علمنا ان بدن الفرس ايضا كذلك حصل الجزم بان الفرس ايضا يحتاج الى الغذاء ثم مثل هذا
في هاتين المقدمتين ولا يشك ان خصوص كونه فرسا لا مدخل له في الاستغناء عن الغذاء بل المشترك بينهما هو تمام
علة الاحتياج الى الغذاء وعلى هذا يثبت امكان القياس في العقليات ووقوعها ايضا وعلى هذا يندفع قوله يحصل
الظن بهاتين المقدمتين وان عنى به انه يكون قليل الوقوع فليس ايضا كذلك بل مثل ما ذكرنا كثير ايضا
وليس بنادر قليل على انه لو كان قليل الوقوع لا يوجب امتناعه والوجه السادس من المناقشة ان المؤلف اشتغل
بالمناقشة مع المتكلمين في صور معينة من نوع معين من القياس وذلك لا يلزم منه امتناع جريان
القياس في العقليات ولو سلم انه بين فساده في هذه الصور فذلك لا يلزم من بطلان الخاص بطلان
العام وان كان مقصوده مناظرتهم في هذه الكلمات خاصة فذلك ليس من اصول الفقه ولا يتعلق بخصوص
ما خاض فيه من هذه المسألة فكان الكلام في هذا المواضع مع التطويل مستدركا والوجه السابع
انه قال هذا القول سانحا للقياس بالقياس وذلك فيه نظر لانه انما يكون اثباتا للقياس بالقياس ان لو كان هذا
الاستدلال لاجل اثبات القياس واما اذا ثبت القياس وصحح نقل ما ذكرناه ثم شرع في هذا الاستدلال لا يكون
هذا اثباتا للقياس بالقياس الوجه الرابع من الاعتراض على ما اورده على الدوران الذهني لان تقريرهم
بهذا الدوران ليس يحوج الى استصحاب سائر الصفات لان العالم اذا قال متى علمت كون الكلام امرا بالمحال
علمت قبحه واذا علمت كونه امرا بالممكن ما علمت قبحه وتكرر هذا على هذا الوجه تكررا كثيرا حصل
الدوران الذهني على ما يدعيه وكيف يدعى ان العلم بشيء اخر من صفات الكلام لا يوجب العلم بقبحه فان العلم
بكون الكلام كذبا خاليا عن الفايدة ايضا كذلك ولا الدوران على عليه مدار نعم ليس يتوقف على سلب
العلية عن الاشياء الاخرى فما ذكره في هذا الموضع غير لازم عليهم ولا ننكر ان التمسك بالدوران قد يرد
عليه اسولة اخرى بل لو ادعى المتكلم انه علم كون الامر بالمحال قبيحا لكونه امرا بما لا يطاق (?) ليس يكون بعيدا عن
الانصاف والصواب وحينئذ يستغني عن التمسك بالدوران والوجه الخامس على قوله ان هذا الكلام
ماخوذ من الفلاسفة انه فيه نظر وذلك لان الفلاسفة مذهبهم انهم زعموا ان ذات ما حصل العلم بالعلة يحصل العلم

بالمعلول لكن لا يلزم من هذا زعم علته كليا وهو انهما يستلزم العلم به العلم بشيء اخر يجب ان يكون علة له لان
الشيء قد يعلم بمعلوله واثره ويكون العلم بالمعلول مستلزما للعلم بالعلة ويمتنع ان يقال المعلول علة لعلته
فعلم انه لا يلزم من كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول ان يكون كل ما يكون العلم به مستلزما للعلم بشيء اخر يكون
علة له فهذا لا تعلق له بما نقله من الفلاسفة بل نقله انصار زعم الفلاسفة ان العلم اليقيني بوجود المعلول له
يحصل الا من العلم بعلته فيه نظر لان العلم ببعض العلل لا يمكن ان يستفاد الا من العلم بالمعلول ولو كان الامر كما
ذكره لم يمكنهم الدور واما الكشف عما وقع للمتكلمين هاهنا من الخطأ وبعواهم راموا اثبات مطلوب
لا بطريقه بل سلكوا طريقا لا يفيد مطلوبهم بل يشوشهم وسببه اشكل عليهم الامر ووقعوا في الخطأ ونذكر مثال
ذلك في العلم فانهم ارادوا ان يثبتوا لله علما تفصيليا بكل شيء محيطا بالموجود والمعدوم جميعا وازليتها
وتعلقها بتمامها وعواقبها وغاياتها وكان منشأ استدلالهم هو كون فعله محكما متقنا ثم احتجوا انفسهم في
اثبات ذلك الى القياس على الشاهد وهو اعتبار فعل العباد والعقلاء منهم وتمويه فعل العباد شاهدا
وفعل الله واحواله غايبا وجعلوا هذا الشاهد اصلا والغايب فرعا ومن ذلك وقع الخطأ من وجوه احدها
ان الاصل لا بد وان يوجد فيه ما هو مطلوب في الفرع وهاهنا ليس كذلك اما اولا فلان المطلوب في علم الله هو
القديم وعلم العباد يمتنع ان يكون قديما واما ثانيا فالمطلوب في علم الله هو العلم الذي لا يفتقر الى غيره
يكون ذاتيا له وهذا يمتنع في علم العباد واما ثالثا فلان المطلوب في علم الله الاحاطة بتفاصيل ذلك الفعل وغايته
ومباديه وذلك يمتنع في علم العباد فما هو المطلوب في الفرع هو ممتنع الحصول في الاصل فيمتنع ان يصير اصلا
يقاس عليه ومنها ان الوصف الذي يجعل علة الحكم يجب ان يكون مشتركا بين الفرع والاصل حتى لو لم يكن
موجودا في الاصل تعذر التعليل ولو لم يكن موجودا في الفرع تعذر التعدية والوصف هاهنا انما هو الفعل
المحكم المتقن ومن شرط التعليل به دلالته على العلم في الاصل وشرط دلالته على علم الفاعل المنسوب اليه الفعل
ان يكون ذلك الفاعل مستبدا بالفاعلية لا مدخل لغيره في ذلك الفعل فانه لو لم يكن كذلك احتمل ان يكون الاحكام والاتقان
صادرا من ذلك الغير ويكون العالم هو ذلك الغير لا هذا واذا كان ذلك شرطا والعبد لا استقلال له بالفعل
اصلا بل هو متحرك وواسطة بل هو محل للفعل لا انه فاعل بالحقيقة فلا يكون الفعل الذي يسند اليه على هذا الوجه
دالا على علمه واحاطته بغايات الفعل واذا امتنع التعليل بالوصف في الاصل امتنع القياس اذ عمدة القياس
ذلك ومنها ان من شرط القياس عدم الفرق القادح في العلية بين الاصل والفرع وهاهنا الفرق القادح
في علية المشترك ظاهر وهو ان الفعل وافقنا مراده هذا الفاعل الا يرى ان فعل الفعل اذا كان عن عدم الارادة مثل
الفعل الصادر من الادوية والمعاجين فانه لا يدل على علم تلك الادوية لما انه لا ارادة لها في صدور هذا الفعل منها

وممّا يحقّق ذلك انّ الفعل صادر بارادة العباد بل اكثر المتكلمين على انّ هذه الافعال المنسوبة الى العباد وقعت
بارادة الله تعالى ومنها ان من شرط القياس ان يكون حكم الفرع ممكن تعليله بعلّة وممّا يحقّقه حكم الفرع هو علم
البارى تعالى هو عين ذاته او صفة قديمة وعندهم يمتنع تعليل القديم بشى ولا يتصور القياس فى هذه الصورة
بل انهم اوجبوا على انفسهم وسلكوا هذا الطريق العاسر تشوشوا اذا اورد عليهم النقض بالحيوانات الضعيفة
مثل النحل او مثل ما ذكرنا من الدودة والمعاجين ولم يقدروا على جواب فهذا مثال ظاهر ولهم من هذا القبيل
ما امثل لشبه يتعثرون فيها ولا يفيد الاحتجاج والاستدلال الا زيادة الحيرة وكل ذلك للوجوه التى عددناها من
الغلط لكن الواجب ان يحفظوا علم البارى اصلا بل لا علم بالحقيقة لغيره ولا فعل بحكم لغيره ولو عدد فى جميع
المطالب هذا وفى امثاله يخرج عن الحصر ومن اراد ان يعلم لنفسه دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل فليطالع ما قرّرناه
فى لبنا العقل قال رحمه الله المسئلة الثانية الحق جواز القياس فى اللغات الى اخره اقول السؤال
عليه انا اذا جعلنا الشدة الطارية معرفة لانزاح هذا المستند الحقيقى باسم الخمر يلزمنا ان نجعل الشدة
الطارية لماء الزبيب المطبوخ او التمر او غير ذلك معرفة لانزاح المستند الحقيقى باسم الخمر لو كان الخمر
موضوعا لكل ما اسكر من العصارات والمطبوخات ولو ثبت ذلك لاستغنى عن القياس فان ذلك يكون خمرا
بنص الواضع لا بالقياس اما كونه بنص الواضع وما الخمر اسم لما يحصل فيه الشدة من عصير العنب لا يمكن حمله على هذه
الخصوصية ولا يمكن تسميته غير عصير العنب خمرا الا ترى انه لما نص على ان القطوسه لكن تنفصل العارض
للانفهام تمكن حذف هذه الخصوصية حتى ان تنقصل العارض للبيد او الساق لا يسمى قطانته لذلك ما نحن فيه
يقول الخصم ان الواضع وضع هذا الاسم بازاء المسكر من عصير العنب فلا يندرج فيه غيره بل لو فرضناه وضعه بازاء
المسكر من كل عصارة ومطبوخ لكان الاسم ثابتا للكل بالوضع لا بالقياس ولا يكون النقض اصلا والمعترض
يعلم من هذا ضعف هذا الاحتجاج واما ما ذكره بعد هذا من الوجوه فالامر فيه قريب ولذلك ما قرر رحمه الله
لكنا نقول الحق هاهنا هو التفصيل وهو ان يقال الاحكام الثابتة فى اللغات منها ما هى ثابتة لدوات
الكلمات ومنها ما هى ثابتة لتوابع هذه الكلمات مثل الهيآت التى تصرف فيها وما كان من البناء والاعراب مثال
الاول لون السما موضوعا لاجرام مخصوصة ولون الارض موضوعا لجسم مخصوص وكون الماء موضوعا
لمايع مخصوص ولون البر موضوعا لنبات معين ومثال الثانى وزن التثنية والجمع والوحدان وكون
الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا فما كان من القسم الاول لا يجرى فيه القياس اذ لا يمكن تعليل الحكم الاصلى بعلة
فكيف يتعدى فان الواضع لو علل التسمية فى البر والارز فسمى البر ارزا وسمى الارز برا لم يكن ممتنعا ولو
قدرنا ان الواضع هو الله وانه وضع لكل لفظ ما كان لمناسبة بين المعنى واللفظ لكن البشر لما اطلع على تلك

المناسبة ولا يمكن معرفة العلة ولا يمكن التعدية بل قال بتسميتهم الرجل الشجاع بالاسد هو من القياس
بل هو اكثر واقع وربما بلغ هذا الاستعمال الى حيث يوحش الوضع الاول عليه لم يكن انكار القياس
فيه قلنا هذا ليس بقياس وتعدية للحكم الذى هو الوضع لعلة مشتركة بل هذا الاستعمال اطلاق اللفظ فى غير
موضوعه للمشابهة بعد استقرار الموضوع والوضع بنفسه من المستعمل من غير تعليل وضع الواضع
بعلة مشتركة والقياس متفرع على تعليل حكم الاصل واستعمال اللفظ فى المعانى المستعارة والمجازية
لم يتوقف على تعليل وضع الواضع فى الاصل بل فيه استخراج ما لمشابهة والمشاركة بين الموضوع بعد استقرار
الوضع فيه وبين غيره واين هذا من القياس واما ما كان من قبيل القسم الثانى فيجرى فيه القياس فما دار
من الاحتجاج من الطرفين حق للكن لا مطلقا بل ما ذكرنا من الشرائط وفيما ذكرنا من المواد قال رحمه الله
المسئلة الثالثة المشهور انه لا يجوز اجراء القياس فى الاسباب الى اخره اقول قد بينا ان العلة
الحقيقية هى الحكمة والحاجة لكنها لما كانت غير منضبطة وغير مقدرة فى ذاتها وانما يمكن تقديرها
وضبطها بالوصف فالوصف علة بمعنى انه يعرف العلة المؤثرة ويدل عليها ويثبت عليتها بهذا المعنى فقولها
صالحة للضبط وتعريف العلة المؤثرة وهذه الصلاحية علة لعلية الوصف لكن لا يصلح ان يكون علة للحكم
من غير واسطة الحكمة والوصف جميعا وحينئذ يظهر قوة السؤال الذى اورده وضعف الجواب
الذى ذكر عنه وتوجه هذا السؤال على دليله الذى ذكر على القسم الاول من قسمى الورود بل فيقال نسبة اللواط على الزنا
فى كونه سببا للحد لم يقل ان الزنا انما كان موجبا للحد لاجل وصف مشترك بينهما فيتعدى الموجبية من الزنا الى اللواط
وذلك لان الزنا انما صار موجبا للعلة معرفا للحكمة الموجبة للحد ومعرفا للحاجة المناسبة الى شرعية الحد وانما كان كذلك
لتضمنه تضييع الماء الذى يصلح ان يكون منه عبد من عباد الله ولاشتماله على وضع الشى فى غير موضعه لان موضع الماء هو
حرثه بالنكاح لافضائه الى عدم المنسوب اليه من ولد عن فراشه فاذا صبه فى غير هذا الموضع فقد وضعه فى غير موضعه
فتمس الحاجة الى زجره ومنعه عن هذا الفعل وشرعية الحد صالح لذلك فكون الزنا معرفا لهذا المعنى اوجب كونه علة معرفة
لتحقق العلة المؤثرة واللواط شارك الزنا فى هذا المعنى فيلزم من كون الزنا علة معرفة لكون اللواط علة معرفة
اما قوله على هذا التقدير يكون الموجب للحد هو ذلك المشترك قلنا لا نسلم فان هذا المشترك الذى ذكرنا
لا يصلح ان يكون علة لعلية الوصف لكن لا يصلح ان يكون علة للحكم على ما سلم ولئن سلمنا ان ذلك المشترك يكون
علة الحكم لكن لم لا يجوز ان يكون علة لعلية الوصف ايضا فانها يكون علة مؤثرة للحكم وعلة مؤثرة لصيرورة
الوصف علة معرفة وتصير الحكم مستندا الى ذلك المشترك استناد الاثر الى المؤثر ويصير مستندا الى
الوصف استناد الشى الى المعرف له او المؤثر ولا امتناع فى ذلك بل الواقع فى سائر الاحكام كذلك فاذ

الحكم مستند الى الحاجة والمصلحة استناد الاثر الى المؤثر ويستند الى الوصف استناد الشي الى المعرف ولا منافاة
في ذلك فان قيل كون الزنا موجبا للحد انما كان لافضائه الى اختلاط المياه واشتباه الانساب
ولكونه غالب الوقوع واللواط لا يشاركه في هذا المعنى فلا يلزم من كون الزنا موجبا ان يكون اللواط
قلنا اما اولا فنحن ما نصرنا الا اثبات حكم اللواط خاصة فان ذلك من وظيفة الفقيه لا الاصولي
بل اردنا ذلك مثالا لامكان جريان القياس فلا يلزمنا الجواب عن هذا السؤال واما ثانيا فلان
اختلاط المياه واشتباه الانساب انما كان محذورا ومطلوب العدم لافضائه الى ضياع الولد
بسبب جهالة نسبه وقلة اعتناء الوالد بتربيته ومعنى الضياع والتضييع في اللواط ابلغ فكان
اولى بالدفع واما كونه نادر الوقوع فممنوع ثم كونه ابلغ في التضييع معارض لقلة وقوعه فيتساويان
قال رحمه الله المسئلة الرابعة الحكم الذي يطلب اثباته بالقياس الى اخره اقول قولهم
بعد اتفاقهم على ان استصحاب الحال حجة فيه اي في النفي الاصلي وان هذا الخلاف مادام في المقدمة فانه
حكى الاختلاف في الوقائع التي لم يرد الشرع فيها انها على الحظر او الاباحة او يتوقف فماذا يعني بالنفي
الاصلي الذي هو الحظر او الاباحة فليس متفقا عليه ولا على ان الاستصحاب كاف فيه ولا الدليل التوقف ان تم
عدمه فوهم الاستصحاب ولان التوقف مذهب لا توجيه الاستصحاب ولا يسمى نفيا اصليا بل
قلت تلك المسئلة هي حكم الاشياء قبل ورود الشرع واما هذه فهي بعد استقرار الشرع للوقائع
صورة لم يتعرض الشرع فيها ولم تندرج في المنصوصات فحكمها ان لا تكليف فيها قلنا لم يظهر
بينهما فرق تفاوت في المعنى بل التعارض بالقصور والاقوال المحتملة هنالك محتملة فيها قوله يتحمل
قياس الدلالة وهو الاستدلال بعدم اثار الشيء وعدم خواصه على عدمه قلت الاشبه قياس
فهي مما يكلف فيه الفقهاء فانه ليس يندرج في الحدود المذكورة للقياس ولان العلم بكون الشيء اثر
الشيء ومن خواصه ان كان ثابتا بدليل شرعي من نص او قياس كما شهدت الصورة بهما ورد في الشرع
حكم وان لم يعلم بادلة الشرع فاما ان لا يعلم اصلا وحينئذ يتعذر قياس الدلالة وان علم بدلائل
عقلية وحينئذ يلزم استنباط الاحكام الشرعية بمقدمات عقلية والمولف منكر لذلك قوله
علة الشرع لا معنى لها الا المعرف قلنا بينا ان المعرف ليس معرفا للحكم الا بواسطة كونه
معرفا للمؤثر والداعي واذا كان الحكم بعد ما صيرا ممتنع اسناده الى المؤثر ولان الشيء اذا عرف
بطريق يمتنع ان يعرف بشيء اخر وان جاز ان يوجد هناك معرف اخر لكن لا عمل له قوله البحث يعني ان
نقع في انه هل يمكن تحصيل هذين المعنيين في الاحكام الشرعية قلنا قد اثبتنا حرمة ضرب الوالدين بالقياس

على تحريم التافيف وهو قياس نفيني قال رحمه الله المسئلة الخامسة في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات
بالقياس الى اخره اقول حصر الخلاف في هذين الوجهين تحكم بل للجبائي ان يقول ليس يمكن اثبات صلوة اخرى
وقت الضحى او مثل الصبح او مثل المغرب بالقياس على سائر الصلوات المفروضة وصوم شهر اخر بالقياس على
صوم رمضان لان هذه العبادات من مهمات الدين وقد ثبت بالنصوص المشهورة المستفيضة وورد
نصوص على نفي غيرها فلا يعتبر القياس على خلافها ولان القياس في مثل هذه الصور لا ينفك عن الفارق لان
علل بالحاجة الى اصل شرعية العبادة وان علل بالمصلحة الزائدة فيكون تعليلا بالمصالح التي سكه ولا
تشهد باعتبارها الاصول واما النقض بالوتر وفعل الجبائي والكرخي لا يذهبان الى وجوبه اما الجبائي فمنعه
ظاهر واما الكرخي فيحتمل ان يصير على ان ذلك منقول اليه بنقل معلوم للكرخي كما وضح من يذهب الى الصلاة بالايماء
بانه معقول اليه بطريق معلوم للرازي هذه المعارضة لا تضر الكرخي لانه يقول فاذن الصلوة بالايماء يمكن اثباتها
بالصلوة بالقياس وهذا هو المقصود وايضا قوله المعتمد في تعينه الاجماع فيه نظر لانه فرق بين ما قال به
اهل الاجماع وبين ما لم يقل به احد من اهل الاجماع والجحد في القسم الاول دون الثاني ومثل النفي الاصلي الذي لم
يوجد بعد شيء ولم يقل فيه احد من اهل الاجماع لانه لا فيه وحده الاجماع قلنا قال ثم قلتم ان هذا من القسم الثاني
بل الاول وقد قال به اهل الاجماع بناء على الاحاديث المشهورة وخاصة حديث الاعرابي حين سأل النبي صلى الله
عليه وسلم عن فرائض الاسلام فقال هل علي غيرها فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا قلنا فاذا ورد في نفي ما سوى المشهور
المتواتر من الفرائض فانعقد الاجماع عليه وهو فقد امتنع الاجماع القياس فيه على خلافه وهذا هو مقصود
الخصم فيمتنع اثبات الزائد على ذلك بالقياس واما قوله الثاني تحكم يرد عليه ان يقول الخصم منع القياس بعد ما تثبت
تعذره ليس بتحكم قوله اذا جاز الاكتفاء بالظن فيمنع الخصم جواز الاكتفاء في مثل هذا بالظن اولا لان
اصول العبادات لا تثبت الا بالدلائل القطعية واما ثانيا فلانه لما بين ان القياس لا ينفك عن الفارق ولا يشهد
له اصل فيتعذر حصول الظن ايضا فلا يحصل القياس ولا يمكن الاثبات به في ها هنا معارضة للكرخي من وجه اخر
فانا ان سلمنا ما ذهب اليه وصوبناه في ان اصول العبادات لا تثبت بالقياس لكن نمنع ان ايجاب الصلوة بالايماء ليس
ايجابا بالصلوة اخرى زائدة على الصلوات الخمس بل من وجب عليه صلوة الظهر وعجز عن الاتيان بها بالاركان الظاهرة
الا على وجه الايماء فهل يلزمه ذلك او يسقط عنه الصلوة في هذه الحالة حتى لو مات لا يلقى الله تعالى عاصيا واذا
اتى بالصلوة على هذا الوجه فهل يجزيه بمعنى انه لو عادت القدرة لا يلزمه الاعادة فالخلاف واقع في هذا فراى
بعض العلماء ان الصلوة لا تسقط عنه في هذه الحالة كما لا تسقط عنه حال العجز عن القيام والعجز عن الركوع والسجود
والقيام والاستقبال بل يأتي بما يقدر عليه بالنية والايماء وما يتيسر من التمييز بين الحركات التي تقوم مقام

الاركان في هذه الحالة لان الذمة كانت مشغولة بوجوب الصلوة والاصل عدم السقوط والعجز الحاصل لا يوجب
السقوط عما ذكر من الصورة بل ياتي بما يقدر عليه على ما قال صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
فهذا السر ابينا ان الاصل عبادة ولهذا زيادة في صلوة اخرى فهو مبني الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في
اثبات اصل العبادة بالقياس يطالب بتصحيح هذا البنا قال رحمه الكلام في التعادل والترجيح
الى اخره اقول السوال الواقع لم يورد ولم نجب ولكن نكشف عن ذلك السوال بعد تقديم مقدمة وهي
ان المحلين المتنافيين قد يكون تنافيهما في طرفي الثبوت والانتفا وقد يكون في طرف الثبوت وقد يكون في
طرف الانتفا فقط مثال الاول ما اذا دلت امارة على ان هذا الفعل بعينه غير ممنوع عنه بمعنى انه لا حرج
على فاعله ودلت امارة اخرى على ان هذا الفعل ممنوع عنه يتعلق الذم بفعله ومثال الثاني ما اذا دلت
امارة على ان هذا الفعل واجب وامارة اخرى على ان هذا الفعل مباح ومثال الثالث ما اذا دلت امارة
على وجوب صرف الف درهم الى زيد وامارة اخرى دلت على وجوب صرف الف درهم الى عمرو اما القسم الثالث
فلا تعارض فيه وليس له ترك واحد منهما ولا تركهما جميعا واما القسم الاول فلا سبيل الى الجمع بينهما في
العمل واما القسم الثاني فيمكن اعمالهما من وجه لان كل واحدة من الامارتين يقتضي ان الفعل ليس بمحظور
فالمكلف يجزم بعدم الحظر ويتوقف في الباقي الى ظهور المرجح واذا عرفت ذلك فللسائل ان يقول المولف
ان ما معنى قولكم في المحلين المتنافيين في الفعل واحد ما ان عنيتم به المتنافيين ثبوتا وانتفاء فالمثال المذكور وهو
ما ذكر في الكتاب حال تعارض الامارتين على كون الفعل قبيحا ومباحا غير مطابق لان احدى الامارتين
اذا دلت على القبح وهو الحظر والاخرى على الاباحة فما حصل التنافي ثبوتا وانتفاء من كل وجه لانه امكن العمل
بهما من وجه وهو الجزم بعدم الوجوب والتوقف في الحظر والاباحة الى ظهور المرجح ولذلك التعارض بين
امارتي الوجوب والاباحة وامارتي الوجوب والحظر ولين قال المذكور في الكتاب الاحكام الثلثة
الحظر والاباحة والوجوب قلت ذلك انما يتصور عند قيام امارات ثلث امارة الحظر وامارة
الاباحة وامارة الوجوب وحينئذ فلا تعادل لان امارتي الوجوب والاباحة ترادفتا على جواز الفعل
وامارتي الحظر والاباحة ترادفتا على جواز الترك فمن حيث امارة الاباحة على تينك الامارتين لاعتضادها
بهما في الطرفين فلا يكون المفروض ما ذكرناه ولين قال ودل واحدة من امارتي الوجوب والحظر
يستان كالاباحة من ادفنا على نفيها وحينئذ يحصل التعادل من هذا الوجه قلنا لا نسلم انه يوجد ترادف
دلالتي الامارتين على مدلول لطرفي امارتي الحظر والوجوب بالنسبة الى نفي الاباحة بل دلالة كل واحد
بواسطة دلالتها على شيء غير مدلول الدلالة الاخرى وكانت دلالة امارة الاباحة اقوى فيرجح فلا يبقى

التعادل هذا اذا اراد بالمتنافيين تنافيهما في طرفي الثبوت والانتفا واما ان اراد به التنافي في طرف الثبوت
فقط فلا يتم الاحتجاج المذكور لانا نقول لم لا يجوز ان يعمل بهما من وجه وهو انه اذا وقع التعارض بين
امارتي الحظر والوجوب يجزم بنفي الاباحة وبين امارتي الحظر والاباحة يجزم بنفي الوجوب او بين امارتي
الوجوب والاباحة يجزم بنفي الحظر ثم انه يطلب المرجح فيما بين المتنافيين وحينئذ لا يمكن ان يقول نصبهما
يكون عبثا لانه اذا حصل العمل بكل واحد منهما من وجه فقد حصلت الفائدة ولا يكون عبثا واما القسم
الاخر فقد بينا انه لا تعارض فيه قال رحمه الله اما القسم الثاني وهو تعادل الامارتين في
فعلين متنافيين والحكم واحد الى اخره اقول للسائل ان يبين التناقض بين هذا وبين الاول ويقدح
ايضا في المثال بما اورده بعض الطرق اما التناقض فمن وجهين احدهما انه حكم في القسم الاول
بالجواز وانه غير واقع شرعا وفي هذا القسم حكم بالجواز فانه ان عنى به الجواز الذهني فهذا الجواز يكون
ثابتا عقلا وشرعا اذ الذهن اذا تصور تعادل الامارتين لا يمكنه الحكم بالامتناع اذ ليس ذلك من
القضايا البديهية وان عنى به جواز الوقوع في الخارج فاحتجاجه مناقض لانه ذكر في الاحتجاج ان نصبهما
يكون عبثا والعبث غير جائز على الله تعالى واشتغال التخيير يكون ترجيحا من غير مرجح وذلك محال فيمتنع
فهذه الدلالة لو صحت اوجبت الامتناع والامتناع مع الجواز لا يجتمعان فوقع التناقض وان عنى بالجواز
الوقوع كما في هذا القسم الثاني فذلك ابلغ في التناقض حيث ذكر الدلالة على امتناع الوقوع والوجه
الثاني من التناقض هو انه فرض القسم الثاني في تعادل الامارتين ايضا اذ حكم بالتخيير والحكم بالتخيير مع
تعادل الامارتين ان كان ترجيحا من غير مرجح فعلى تقدير وقوع الترجيح من غير مرجح في هذه الصورة المعدودة
في هذا القسم فلم لا يجوز ايضا في القسم الاول وان لم يكن ترجيحا من غير مرجح فلا يتم الاحتجاج المذكور في
القسم الاول واما القدح في هذه الامثلة اما المثال الاول فنقول لا تنافي ولا تعارض ولا تعادل
بين الامارتين هاهنا لان التعارض والتنافي بين امارتين انما يتحقق حيث كان اذا عمل باحدهما لزم ترك
الاخرى وفيما نحن فيه ليس كذلك لان احد المدلولين لا يسد مقتضاه عن مقتضى الاخر فان من ملك اربع
او ثمانين او مائة وعشرين فواجبه بنات اللبون وهو مقتضى احد الجنسين فقط ولا تعارض هاهنا
وكذلك من ملك خمسين او مائتين او مائة وخمسين فواجبه حقاق وهو ما يقتضيه احد الجنسين دون الاخر
ولا تعارض اذا امكن الانفكاك فلا تنافي واما في الصورة المذكورة فوقع العمل باحدهما مع المرجح
وهو ارفاق المالك لان التخيير يكون ارفاقا بالمالك واذا صار جهة الارفاق مستعملة فقد
ترجحت احدى الامارتين بحسب اختيار المالك على ما يكون من الارفاق لنفسه فاقدامه على اخذ احد المنصوصين

يكون دليلا على انضمام المرجح الى تلك الامارة ولا ينبغي التعادل ولا تكون الصورة المفروضة هي المفروضة
واما المثال الثاني فلم يوجد فيه تعارض الامارتين اصلا ولا وجود الامارتين لان الواجب هو التوجه
الى الكعبة من اي جهة كان واي جهة كان فاين تعادل الامارتين بل هو كصلوة الظهر المفروضة
ان يصلي في هذا الوقت او في ذلك البيت او في هذه الزاوية او تلك واما المثال الثالث فلا
يتم التخيير فيه كيف شاء بل يجب المضطر فيه الى الترجيح بان ينظر في الحال وان كان يرجو حصول
الكل من جهة اخرى على قرب من الزمان فانه يختار الاضعف للسفر لان الاقوى لا يتضرر بهذا القدر
من التاخير او يكون تضرره اقل ولا يموت بخلاف الاضعف وان كان لا يرجو على القرب او لا يرجو
اصلا فيختار الاقوى للسفر لانه اوفر حطام الحيوة فابقاء حياته اولى وان فرض الكلام في صورة
تساويهما في القوة والضعف او فيما اذا لم يعلم حصول الكل من جهة اخرى ولا يعلم حصوله
فهذا تعادل الامارتين بحسب ظنه لا في نفس الامر وقد ساعدنا على جواز وقوع هذا او احد
وحكم بالتخيير لكن كلام المولف مفروض في غير هذا واما قوله في الرابع ففيه نظر لان الحاكم
الضدين مع الاعراض لا يقال تعادلت الامارتان فيهما بل الواجب احدهما ولينزله الاخلال بكل
واحد منهما ولا تعارض هاهنا في شيء وليس فيه امارة تقتضي وجوب هذا الاعتداد بالطهر
مثلا وامارة اخرى تقتضي وجوب الاعتداد بالحيض والتخيير بينهما يكون تركا للعمل بهما
جميعا وبترك احد منهما لان التخيير بينهما ينافي وجوب كل واحد منهما على التعيين وهو الحاصل
مدلول كل واحد منهما فيكون تركا لهما قال رحمه الله احتج الخصم الى اخره اقول الجواب
ضعيف لان الامارة اذا اقتضت وجوب الفعل فقد اقتضت المنع من الاخلال ~~او احد منهما~~
من غير توقف على شيء والتخيير ينافي كل واحدة من الامارتين لانه لا منع من الاخلال بواحد منهما
قال رحمه الله في قسم التراجيح المسألة الاولى الى اخره اقول الجواب ضعيف بالنسبة
الى الوجه الاول لان الوجه الاول مبني على ما ذكره المستدل دليلا على اعتبار الترجيح
من زيادة الظن وان كان دليلا قطعيا فهو في جانب المعترض ايضا قطعي فكيف يقال انه ظني واكثر ما
يكون قطعيا فقد سقط الجواب بل الاولى ان يقال في الجواب نحن انما ندعي وجوب اعتبار
الترجيح حيث امكن ذلك ولا يؤدي الى عدم اعتبار الترجيح ولو اعتبرنا الترجيح بكثرة العدد
في الشاهد ادى ذلك الى امتداد الخصومة قال رحمه الله الترجيح لا يجوز في الادلة اليقينية
الى اخره اقول الذي قرره هاهنا يوجب امتناع وقوع التعادل في الادلة اليقينية وانه كذلك

فانه يمتنع وقوع التعارض بين دليلين صحيحين من مقدمات يقينية لكن دعواه لا يشعر بهذا المعنى فانه قال لا يجوز
الترجيح وهذا يشعر بوقوع التعارض لكن الممتنع المصير الى الترجيح والاولى ان يقال لا يتصور التعادل بين
الادلة اليقينية ثم نقول لا ينبغي ان يقع في هذا اختلاف اما الذي يتصور فيه الاختلاف ان التعارض
ما يعتقد فيها انها ادلة يقينية مع العلم بان احدهما من المتعارضين شبهة ومغلطة واشتبهت
بالحجة فهل يكون طلب الترجيح في مثل هذا تخليصا عن الشبهة وتمييزا بين الحجة والشبهة فهذا من
الامور المحتملة فان من يرى ذلك يقول ينظر في احوال المقدمات وفي احوال التركيب لان التركيب
من اهل المقدمات والوسائط من تلك المقدمات والاوليات اقل كان اجماعا على ما كان اكثر وهذا
طريق مقبول عند العقل وما ذكره غير دافع لهذا ثم فيما ذكر نظر فان قوله لا يلزم من الضروري
ضروري لا يستقيم مطلقا والا لزم ان يكون العلوم كلها ضرورية ويلزم نفي النظريات وقوله
في الوجه الثاني العلم اليقيني لا يقبل التقوية فيه نظر بل العلم اليقيني الحاصل بالنظر قابل للاشتداد
والضعف بحسب وضوح المقدمات التي تركبت منها الحجة وخفائها وبحسب مساعدة الحجج على
مطلوب واحد بل الاوليات فيها ما هو اقوى واجلى وفيها ما هو اخفى قال رحمه الله المسألة
الثالثة الى اخره اقول الترجيح انما يتصور بين الادلة واعتقاد المقلد اذا لم يكن
مستندا الى الادلة فكيف يتصور الترجيح دلالة كيف يكلف بتحصيل الرجحان وايضا هذا يناقض
ما ذكره في الوجه الثاني من المسألة التي قبلها فانه منع ان يكون اليقين قابلا للتقوية لانه ان
قارنه احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه لم يكن يقينا بل كان ظنا وان لم يقارنه لم يقبل التقوية
وهذا بعينه ياتي في الجزم التقليدي لانه ان قارنه احتمال النقيض لم يكن جزما ولو كان ذلك الاحتمال
على ابعد الوجوه وان لم يقارنه لم يقبل التقوية بل اليقين انما يمنع احتمال النقيض لكونه جزما لا لكونه
علما مستندا الى الدليل فان احتمال النقيض من الاحوال المنافية وهو يناقض الجزم قال رحمه الله
المسألة السادسة اذا تعارض دليلان الى اخره اقول هذا التقسيم غير حاصر قوله لو كان مدلولهما
غير قابل للنسخ يتساقطان فيه نظر لان المدلول اذا لم يكن قابلا للنسخ امتنع العمل بالمتاخر ولا تعارض بينه
وبين المتقدم فيجب اعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتاخر فبطل ما قاله من انهما يتساقطان اما قوله
اذا علم انهما تقارنا وان امكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير
يرد عليه وجوه اولها ما بينا ان التخيير ترك العمل بكل واحد من الدليلين وانه متعذر وثانيها
انه لم يذكر حكم القسم الاخر وهو عدم امكان التخيير بينهما وثالثها ان مدلول احدهما او مدلولهما

اذا لم يكن للتبدل والنسخ فقد عاد القسم الذي مر وهو امتناع ثبوت مدلول احدهما فيمتنع العمل به ويتعين
العمل بالآخر وهذا اكثر ما يكون في النصوص الواردة في صفات الله تعالى فان ذلك لا يقبل التبدل
والنسخ واما قوله اذا لم يعلم التاريخ فيهما فيجب الرجوع الى غيرهما لانه يجوز في كل واحد
منهما ان يكون هو المتأخر ففيه نظر لان التخيير لما جعل عملاً بكل واحد منهما بالقدر الممكن فلو
جاز هاهنا التخيير كان اولى وهذا لم في البينات اذا وقع التعارض بين ان يعلم تعارضهما وبين
ان يعلم التاريخ بينهما كذلك هاهنا قوله يجوز في كل واحد منهما ان يكون هو المتأخر فيكون ناسخاً
قلنا ان كان المدلول غير قابل للنسخ فقد سقط هذا الكلام وان كان قابلا فيجوز كل واحد منهما ان يكون
ناسخاً يوجب العمل به لا ان كونه ناسخاً مما يوجب العمل به الا انه يوجب سقوطهما بالادلة ولا اقل من يتمهل ح
التخيير اذ زعم ان التخيير في العمل بهما قال رحمه الله الثاني ان يكونا مظنونين الى آخره
اقول اذا لم يعلم التاريخ وتساويا في القوة فقد احتمل في كل واحد منهما ان يكون متأخرا
فيكون ناسخاً فان كان هذا المعنى يوجب تساقطهما والرجوع الى غيرهما فلم حكم بالتخيير بينهما هاهنا
وان لم يوجب ذلك تساقطهما بل يوجب التخيير فلم لم يحكم بالتخيير بينهما في القسم الاول بل حكم
بطرحهما مع ان طرح المعلوم اشد مخالفة للاصل قال رحمه الله النوع الثالث
ان يكون احدهما معلوما والآخر مظنونا الى آخره اقول ما يورد هاهنا فهو مشترك الورود
على ما سبق ايضا فنذكر ذلك على سبيل الاشتراك وهو ان العامين اذا تعارضا فلهما بعد
الاشتراك في كونهما عامين ومعلومين او مظنونين عوارض اخرى يحتمل اختلافهما في ذلك مثل كون احدهما
مخصوصاً دون الآخر وكون احدهما اكثر صور التخصيص من الآخر او لفظ التعميم في احدهما هو
الالف واللام للتعريف وفي الآخر لفظ كل واحد او احدهما مدلول بما والآخر بكل ولفظ كل اقوى
دلالة على العموم ولا دلالة المنطوق والمعنوي والمفهوم يختلف في كل واحد منهما وقد يكون دلالة
احدهما نصا ودلالة الآخر ظاهرا وذلك مما يوجب التفاوت بينهما متى وقع التعارض بين
معلومين او مظنونين لا بد من الترجيح بهذه الامور والتفتيش عنها ولذلك اذا وقع التعارض بين
مظنون ومقطوع وان كان دلالة المقطوع ظاهرا ودلالة المظنون نصا فيحصل بينهما التعادل
لان ما في احدهما من القوة يصير جابرا لما فيه من الضعف فيتعادلان وعلى هذا لا يكون
التقسيم حاصرا في هذه الانواع ولا الحكم الذي حكم في كل قسم جائزا قال رحمه الله الثاني من
الاقسام الاربعة ان يكونا خاصين اقول قد علمت ان العامين قد يتنافى فيهما من التراجيح ما لا يتنافى

في الخاصين لاختلافهما في كون احدهما مخصوصاً والآخر غير مخصوص ولاختلافهما في التعميم بالالفاظ التي توجب
قال رحمه الله القسم الثالث الى آخره اقول قوله اللائق بمذهبه ان لا يقول في شيء من هذه الاقسام بالنسخ
فيه نظر لان الخاص المتأخر اذا ورد بعد ثبوت حكم المتقدم نسخ ذلك الحكم وقوله يخرج ما دخل تحت العام المتقدم
ويكون ناسخاً لذلك الداخل فان المؤلف سمى هذا ناسخا ولم يفرق بين المتأخر الوارد بعد ثبوت الحكم
المتقدم في ان يرفع حكم المتقدم بالكلية او يخرج بعض ما دخل تحته بل حكم في باب النسخ بان كل ذلك
يكون نسخا وهذا رد على اصحاب الشافعي حيث قالوا اذا تعارض عموم الكتاب مع خبر الواحد الخاص ولم
يعلم التاريخ يحكم بكون الخبر الخاص مخصصا للعام فرد المؤلف عليهم بان حال الخاص دائر بين ان يكون
مقارنا فيكون مخصصا وبين ان يكون متأخرا ناسخا مردودا فلا يكون الحكم بكونه مخصصا صوابا وهي فلذا
ناقضنا المؤلف هاهنا بها نعلم وحمله ما اقتضاه في مواضع ان قلنا بان الشافعي لا يجعل هذا ناسخا ولا
يسمي النسخ الا ما يقتضي رفع الخطاب الاول بالكلية واما ما يرفع بعض ما دخل تحت الخطاب الاول فليس بنسخ
وقد ذكرنا الفرق المعنوي بين الناسخ وقد علم ان المؤلف يسمي ذلك نسخا بل كل خطاب متأخر رفع ما ثبت
بالخطاب المتقدم سواء كان بعض ما ثبت به او كل ما ثبت به فانه سماه نسخا واذا كان كذلك فلا تنافي بين
ان يكون المتأخر مخرجا لبعض ما دخل تحت العام المتقدم ويكون مع ذلك ناسخا للعام المتقدم فلئن
قال فلعل المؤلف رجع عن ذلك وصار لا يسمي بالنسخ الا ما كان رافعا لحكم الخطاب المتقدم بالكلية
اما اذا كان رافعا للبعض فلا يسميه نسخا بل تخصيصا قلنا ان كان كذلك فلم سماه ناسخا في القسم
الذي قبل هذا على مذهب من يجعل العام المتأخر ناسخا لانه حينئذ يظهر الفرق بين الخبر العام مطلقا
والخاص مطلقا وبين تأخر العام من وجه لان المتأخر الذي هو عام مطلقا يرفع موجب الخاص
المتقدم بالكلية فيكون ناسخا واما المتأخر الذي هو عام من وجه لا يرفع حكم المتقدم بالكلية فيكون
مخصصا لا ناسخا فكيف حكم بكونه ناسخا بل وحكم بانه لو كونه ناسخا فثبت ان هذا الكلام ليس
بمستقيم ومناقض لما ذكره في باب الخصوص والعموم وفي باب النسخ وايضا حكم هاهنا بانه
اذا لم يعلم التاريخ بينهما وكانا معلومين بانه يتخير بينهما مناقض ما حكم به في القسم الاول
ن من هذه الاقسام لانه ذكر هناك ان كل واحد منهما جاز ان يكون هو المتأخر الناسخ فيتساقطان
فنقول هاهنا ايضا عند من يجعل العام المتأخر ناسخا جاز في كل واحد من هذين العامين ان يكون
هو المتأخر الناسخ وكان اللائق ان يقول بتساقطهما على رأي الاولين والرجوع الى غيرهما
وحيث حكم بالتخيير مطلقا كان هذا نقضا للاول قال رحمه الله القسم الرابع الى آخره

اقول الخاص لما كان متاخرا عن العام ومخرجا لبعض ما حصل تحت العام المتقدم جعله
ناسخا فلم حكم فيما مضى من القسم ان الكلانو مذهبهم ان لا يحكموا في شي من هذه الاقسام بالنسخ
وعلل ذلك بان الخاص المتاخر يخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم فان كان كون المتاخر
مخرجا لبعض ما دخل تحت العام المتقدم يمنع ان يكون ناسخا فههنا لا يكون ناسخا ايضا
وان لم يكن مانعا فلا تنافي بين ان يكون ناسخا وبين ان يكون مخرجا لبعض ما دخل تحت العام
المتقدم فلا يصح حكمه في القسم الماضي قال رحمه الله القول في الترجيح الحاصل
في الاسناد الى اخره اقول الترجيح الحاصل بالاسناد يحتمل قسما اخر غير ما ذكره لان
كيفية الاسناد مثل قول الراوي اخبرني فلان او حدثني فلان او سمعت فلانا او اجازني
فلان من روايه هذا الكتاب عنه او ناولني هذا الكتاب كل ذلك متعلق بالاسناد وهو
خارج عن اعتبار الكثرة والقلة وخارج عن احوال الرواة فكان يجب التعرض لهذا القسم ايضا
لاحتمال وبأي ما عددناه في القوة والضعف ايضا فقوله اما الواقع بكثرة الرواة فمن وجهين
فيه نظر لان تعميم الوجهين الواقع بكثرة الرواة الى ما ذكره من القسمين لا يستقيم لان احد ما ذكر
من القسمين ليس ترجيحا بكثرة الرواة بل هو ترجيح بقلة الرواة في الغالب واذا لم يكن ذلك
ترجيحا بكثرة الرواة لو كان ترجيحا بقلة الرواة لا يمكن عده من جملة اقسام ما يقع الترجيح فيه
بكثرة الرواة فان الرواية العالية ربما استندت الى الاصل بخمس نفر من الرواة والرواية
الاخرى فربما لا تستند الا بعشرة فيكون الرواية العالية من حيث قلة توسط
الرواة لا من حيث الكثرة فورود ما ذكرنا بل كان الاولى ان يقال في اول التقسيم ان الترجيح
الحاصل بالاسناد قد يتعلق بكثرة الرواة وقد يتعلق بقلة الرواة وذلك لان الكثرة
على قسمين فان الكثرة اما على سبيل الترادف واما على سبيل التوسط والترادف فهو
ان يرويه اشخاص ليس عن النبي صلى الله عليه وسلم والحاصل يرويه اشخاص لكثرة عن اوائل الرواة وهكذا
الى ان تنتهي الرواية الينا وهذا يوجب الترجيح بالنسبة الى الحديث الذي يرويه عن النبي صلى
الله عليه وسلم واحد وعن ذلك الواحد واحد والذي توسط الكثرة في كل مراتبه وطبقاته
راجح بالنسبة الى ما توسط الكثرة في بعض الطبقات دون البعض وعلى هذا النسبة تطلب
الترجيح في هذا القسم والكثرة في التوسط هو ان احد الحديثين متصل بالنبي صلى الله عليه وسلم
بعشرة مراتب او اكثر والاخر يتصل به عليه السلام بسبع او دون ذلك فالاول اكثر

توسطا من الثاني لان تطرق احتمال عدم الثبوت في الاول اكثر فهذه الكثرة موجبة للضعف
بالقياس الى ما هو اقل منه فهذا الترجيح يقع بالقلة لا بالكثرة وعلى هذا الوجه يصح التقسيم وينحصر
قوله الثاني مرجوح من وجه اخر وهو كونه نادرا قلنا حصول الندرة غير ملايم لجهة قلة التوسط اذ انما يكون
ذلك يتفق في بعض الصور والاولى ان يقول نقل الصحابي حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم عنه من غير واسطة
الى التابعين فالندرة ههنا ازيد فهذا يكون راجحا على ما ينقل بواسطة وكذلك لو نقل من التابعين
الى من بعدهم سمع عن الصحابي والصحابي عن الرسول عليه السلام فالندرة غير موجودة ههنا وهكذا راجح
بالقياس الى ما كثر فيه الوسائط وعلى هذا القياس يمكن تيسير الحصر بعضها عن بعض ولا يخفى وقوع الندرة
في الازمنة مثل من سمع في زماننا بعد سبعمائة وخمسين هجرية ويتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم بخمسة من الوسائط
او سبع وبما يتضافر لذلك النوادر واذا لم تعتضد باسباب اخرى يرد فتى مثل هذه الروايات لا يتصور
الترجيح بقلة الوسائط قال رحمه الله وبامتناع رواية العدل الى اخره اقول ههنا تفصيل
وهو ان صاحب البدعة اذا نقل الحديث مرسلا ومسندا ولم يعرف ذلك بالاسناد الى امثاله من اهل البدع وكان
الحديث مما يقوي بدعتهم ويدل عليها وجب ان لا تقبل اصلا لان الاحاديث الموضوعة من الحشوية المجسمة
فانهم لزعمهم الفاسد يعتقدون وضع الاحاديث في هذا الباب من الدين ومن الخيرات ويعتمدون عليه فهذا
شيء قوي في الرد لا ينجبر بشيء قال رحمه الله لو قبلنا المرسل فاذا اسند احدهما وارسل الاخر الى اخره
اقول هذا البحث مخصوص بزمان التابعين ومن قرب منهم في الزمان واما في زماننا فالمرسل والمسند ان استفاض
في كتب العلماء والمشهور على طول الزمان فهو مقبول والاعتماد على الكتب الستة المشهورة بالصحة فان ما اشتمل عليه
تلك الكتب جامع لشروط القبول وان لم يكن كذلك بل يعرف التفحص والتحصيل بروايته فهو مردود فلا يأتي هذا البحث
والفرق حدوث البدع وبعد الناس عن طلب الاخرة وتشبثهم بالدنيا قال رحمه الله في التراجيح الراجعة الى
اللفظ ورابعها ان يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا الى اخره اقول فيه نظر لان المجاز ان غلب عرفه بحيث
يبلغ الحقيقة صار هو حقيقة والغلبة الحقيقة مجازا في الدابة والعارون وان كان دون الغالب فهو بعد
مرجوح ولا يكون الطهور دلالته بل التطرق هذا من وجه اخر وهو ان المجاز قد يذكر مع القرينة المخصصة المعينة للمعنى ذلك
المعنى المجازي بعينه كقول القائل رايت اسدا يرمي او يتكلم فان هذا يدل على المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع
دلالة ظاهرة والظهور دلالته واقوى من قوله رايت شجاعا ففي مثل هذه الصورة لا ترجيح للحقيقة على المجاز بل المجاز
اقوى والدلالة اذا اثر من مع الحال بمعنى من صفا للزام واللكم فقال فلان بحر فهو ابلغ دلالة على الكرم من قول
القائل فلان سخي واما اذا لم يوجد القرينة المعينة المعنية فقال انت فلان بحر فلا يكون دلالته اظهر على

اللزم المطهر ورد لا له قوله ولان يحيى ولسلم لان تسميتها بالنحو مسرد دس علمه الغذير وكرمه الكثير ولا يسعى
بواحد منهما المدعو سه لحرى بالتصريح مانه بحر اللزم وحينئذ يصير اللفظ منهما داً بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز
قال رحمه المولف التراجيح الراجع الى الحكم الى اخره اقول كلام المولف ههنا ظاهر ولكن ليس يفهم
معنى قولهم ان هذا هل هو من باب الترجيح ام لا ويحتمل ان ذكر احتمالين احدهما ان يقال انه لما روى الراوي بان هكذا من الخبر
ونشأ وبالي الاسناد او الارسال او العدالة او رواهما شخص واحد واسندها بطريق واحد فانا نقبل الناقل
دون المقرر ونقدر ان المقرر لم ينقل واذا لم نقبل المقرر اصلا فهذا لا يكون عملا بالناقل من غير معارض ومزاحم
ومثل هذا لا يكون من باب الترجيح اذ لا معارض له فهذا معنى قول القاضي عبد الجبار لكن هذا مشكل الوجه الثاني احدهما
انه يعمل بطريق ثبوته فلما ذا لا يعمل مع انه خارك للمعقول بطريق الثبوت والعرق الذي بينهما ليس من طريق الثبوت
بل من باب اخر ولا وجه لرده وما بينهما ان هذا الاحتج من باب الترجيح لتعارضهما لانه رجح قبول احدهما على قبول الاخر
لمرجح خارج عما يتعلق بالرواية فهذا الشيء خارج عن التراجيح بالكلية هذا هو الاحتمال الاول والاحتمال الثاني ان
يقال جعل الناقل مباحا واذا جعل مباحا صار ناسخا ونسخ الخبر للخبر لا يقال انه من باب التراجيح والله يسر
معنى كلام القاضي على ما نقله وهذا ايضا مردود عليه انه ما جعل هذا مباحا الا لنوع مرجح لهم لعلهم اصطلحوا على ان
هذا الصنف لا يسمى من باب التراجيح وليس في ذلك كبير فائدة من حيث المعنى والانصاف ان كلام المولف اظهر من
ان يكون من باب التراجيح واما في الذي اختاره من تقديم الناقل وتأخير المقرر ففيه نظر لانه ذلك ان يرجح فانا
نرجح لكونه متضمنا للعمل بالخبرين بالناقل في زمان وبالمقرر بعد ذلك فان كانت الصورة هكذا وهو انه تقرر حكم
الناقل مدة في الشرع عند المجتهدين وعملوا بموجبه ثم نقل لهم المقرر ولم يعلم التاريخ فحينئذ يظهر ما ذكره المولف
من الاحتجاج والترجيح وحينئذ يكون العمل بالمقرر لكن هذه الصورة ليست هي الصورة التي عرض الخلاف فيها لانا
اظن انهم يخالفون في ذلك واما اذا كانت الصورة على خلاف ذلك وهو ان الناس عند الجمهور مقتضى البراءة الاصلية
ومثل الخبران احدهما ناقل والاخر مقرر فلا يأتي فيهما ذكره المولف من الاحتجاج والترجيح اذ لو صرنا الى ما
يدعيه تعطل الناقل بالكلية اذ لم نقع العمل به اصلا لا في الماضي ولا في المستقبل بل لا يقع العمل الا بما لا يفيد
الا ما تقدم من دليل العقل موجود بما تقدم من الاحكام ما لا يستفاد الا من الشرع وهذا الاخير فيه
اشكال وارد على احتجاج المولف لكنه اورد على وجهي احتجاج القاضي ان هذا ليس من باب الترجيح وارد قال
رحمه الله الفرع الثاني قال القاضي عبد الجبار الى اخره اقول للسائل ان يناقش فيما ادعاه من
الاستعمال على مذهبه ومما اورد على امثلة القاضي ما الاول ولا مثال ان ذلك يستقيم على من ذهب الى
التوقف فيما لم يرد فيه شرع اذا حكم كان من قبل التوقف في الشرع اذا ورد بأي حكم كان فانه يأتي التوقف لمعرفة

ولكن هذا اغمض ما نحن فيه لانا نتكلم في ورود خبرين احدهما مقرر لحكم العقل وقد اختار المولف هنا ان المقرر اولى
وهذا لا يتصور مع القول بالتوقف اذ ليس في الاخبار المفروضة ما يقرر التوقف بل هذا الكلام انما يتصور
على قول من يقول مقتضى العقل والبراءة الاصلية اما الاباحة او الحظر وعلى هذا فكلما اورده على القاضي بعينه
يرد عليه ايضا لانا ان فرضنا مقتضى العقل الحظر فالاباحة تشاركه في جواز الترك […] وان فرضنا مقتضى
العقل الاباحة لم يحصر الوجوب والحظر كل واحد يقرره من وجه فيلزم عن ما ذكره وحينئذ يشكل قوله ان هذا لا يستقيم
على مذهبنا واما الذي اورده على امثلة القاضي بعينه فنظر وذلك لان مقتضى العقل اذا كان هو الحظر فكل واحد
من الاباحة والوجوب ناقل اذ كل واحد منهما يرفع الحظر لكن الفرق ان الوجوب رافع من وجهين من
طرفيه والاباحة من احد طرفيه وبهذا الفرق لا يخرج الاباحة عن كونها حكما شرعيا ولا مدخل في الاحكام العقلية
لان التعدد ان الاباحة ما عرفت الا من جهة الشرع والوجوب والاباحة متنافيان اذ لا يتصور الجمع بينهما والخبران
الواردان فيهما متعارضان ومتنافيان من حيث ان كل واحد منهما ناقل […] ولئن فرضنا ان حكم العقل هو الاباحة فالوجوب
والحظر كل واحد منهما يرفعانها وتعذر الجمع بين الاباحة والوجوب فهو […] بالتعادل ولئن فرضنا حكم
العقل الوجوب فالاباحة والحظر يرفعانه فكان الامر فيها في المثال المذكور […] ما ذكره وضعف
قوله انه لا بد من النفي والاثبات الواردين على امر واحد ان يكون احدهما عقليا لما بينا ان كل واحد منهما يكون شرعيا اقول
هذا الذي اورده على القاضي يمكن تقريره للالزام بما ذكره بل لا بد من وجه اخر من التقرير وهو ان يقال اذا كان
مقتضى العقل الحظر وورد خبران احدهما ناقل لحكم العقل من وجهين وهو الوجوب وما يقتضيه والاخر ناقل له
من وجه واحد وهو ما يقتضي الاباحة ولما كان الناقل من حيث هو ناقل راجحا زاد فيه جهة كونه ناقلا وجهان
يكون راجحا على ما لا يكون كذلك وهكذا ان فرضنا ان حكم العقل الوجوب ثم ورد خبران في الاباحة والحظر يجب ان
يكون خبر الحظر راجحا لما ذكرنا واما اذا فرضنا حكم العقل الاباحة ثم ورد خبران في الحظر والوجوب فههنا
معادلان ولا يأتي ذلك لان كل واحد منهما يرفع الاباحة من جانب واحد فلم يفضل احدهما على الاخر
من جهة كونه ناقلا فيصح للقاضي من الامثلة الثلاثة واحد فقط وهذا المعنى هو الذي ذكره بعد هذا وهو
صحيح […] ان يورد على امثلة القاضي بهذا الطريق لا ما اورده قال رحمه الله الفصل الرابع
الى اخره اقول للسائل ان يناقشه في مواضع منها ان قوله وهذان المأخذان ضعيفان جدا الا في
شيء واحد الى اخره يرد عليه وجوه اولها ان المأخذ الاول وهو ان العلة لما كانت شيئا ما لعلة الحقيقية
فانه شارح قد سلم المولف في مواضع من هذا القسم فلا معنى لتضعيفه ههنا وهل […] لكونه
التعليل بالوصف الحقيقي بالنسبة الى غير الاكونه شبيها بالعلل العقلية وما بينها ان الذي اسماه من انها اذا

الضروري حاصل بانها من الدين واما الفقيه فهو ينظر فيما هو من واجبات الدين كوجوب الصلوة
والصوم والاجتناب عن الفواحش وغير ذلك وهذه من واجبات الدين ولوازمه لانها من مقوماته فهذا
القيود انبسط ما هو الفقه في اصطلاح العلماء **فلئن قال** ان استغنى الفقيه عن وجوب النظر
في هذه المقدمات الامور الدينية **قلنا** انه افتى به فلا يفتي من حيث هو فقيه فقط بل من حيث هو متكلم
ايضا واما من حيث هو فقيه فلا يمكنه اقامة البرهان على وجوب ذلك ولا يمكنه ان يصف له شرح
الواجب فكيف يفتي به واما اصول الفقه فعبارة عن مجموع طرق الفقه وكيفية الاستدلال بها
على سبيل الاجمال وكيفية حال المستدل بها وانما اعتبرنا المجموع لان الطريق الواحد والباب الواحد
لا يكون اصول الفقه اذ لا يجوز ساسي من الفقه على طريق واحد وباب واحد من الاصول بل الجزم بالمسئلة
الواحدة من الفقه يستدعي النظر في ابواب اصول الفقه واعتبار كل الطرق النافية والمثبتة
وهذا بخلاف الفقه فان العلم بالحكم في مسئلة واحدة فقه اذ العلم بحكم كل مسئلة مستقل بالقصد
ومطلوب برأسه وانما قيل طرق الفقه لان هذه الطرق التي ينظر فيها الفقيه والاصولي وتشتهما
هي طرق الفقه وهي التي ينظر فيها الفقيه من حيث الذات وانما يختلف من حيث الاعتبار بالتفصيل
والاجمال فالاصولي ينظر في ان القياس ما هو وهل هو طريق يثبت الحكم والى كم نوع ينقسم واي
الانواع اقوى وماذا يعارضه ويرجح عليه من الادلة وعلى ماذا يرجح هو واما الفقيه فينظر في
ان القياس هل وجد في هذه المسئلة والموجود من القياس اي نوع هو وهل وجد ههنا معارضة له من
جنسه او من غير جنسه فقد اتحدت هذه الطرق بالذات واختلفت بالاعتبار والفصل بينهما
ما ذكر في حد الفقه خصوص الواقعة وفي الاصول من لفظ الاجمال واما كيفية حال المستدل
فانما يبحث عنه في اصول الفقه لا البحث عن دلالة الطرق فيه وسلم الفقيه من الاصولي انحصار
الطرق في امور متعددة ولمعرفة قوة دلالتها وما شرائط المستدل بها وبعد ذلك يشرع في الاستدلال
والاجتهاد في خصوص الواقعة ثم لفظ الفقه لما كان موضوعا للفهم والادراك اطلق في الاصطلاح
على العلم بتلك الاحكام ويطلق على الاحكام تجوزا واما لفظ الاصول فيطلق على تلك الطرق
المحتاج اليها الفقه ويطلق على العلم بها تجوزا انتهى ههنا شرح الالفاظ المستعملة في هذه
الحدود واما الحكم الشرعي فقد بين حقيقته فيما ذكر وظهر الفرق بين الحكم الذي ينظر فيه الفقيه
وبين ما ينظر فيه الاصولي فان الحكم الشرعي قد يطلق على الحقيقة من غير تقييد اصطلاحي
فيتناول كل احكام الله وقد ذكرناه باسمه في حد الفقه كالجنس للعلوم وقد يطلق على المعنى الذي

يفيد بالاصطلاح وقد ذكرناه في حد الفقه بحده لكن يحذف عنه قيد قولنا في خصوص وقايعهم
لتندرج فيه ما يبحث عند الاصولي وان اراد ان تندرج فيه ما يبحث عند المتكلم حذف ايضا
قيد قولنا بحيث لا يعلم كونه من الدين ضرورة وان اراد تخصيصه بما لا ينظر فيه الا الفقيه فالحكم
المذكور في حد الفقه بجميع قيوده هو الحكم الشرعي وتلك القيود اجزاء الحد الذي الاول هو الحقيقي
والثاني هو اصطلاحيه اما الطريق فهو ما يكون النظر الصحيح فيه مفضيا الى العلم بالمطلوب
او الى الظن فهو فيما يفضي الى العلم يسمى دليلا وما يفضي الى الظن يسمى امارة فلاجرم كان لفظ الطريق
شاملا للدليل والامارة معا اما النظر فهو ترتيب امور حاصلة في الذهن متصورة او مصدق
بها تصديقا علما او ظنا او وضعا وتسليما ترتيبا خاصا لذهنه خاصة ليتوصل بها الى امر اخر
اما تصورا او تصديقا فلاجرم انقسم النظر بحسب ذلك الى ما يكون مطلوب الناظر من
النظر الكشف عن الشيء وحقيقته بالقدر الممكن كما يطلب حقيقة الحكم او حقيقة الوجوب
والحظر وهذا القسم تندرج في صناعة التعريف والتحديد والى ما يكون مطلوبه التصديق
بالشيء والحكم به او عليه كما يطلب الاصولي ان الامر هل يفيد الوجوب ام لا ويطلب الفقيه ان
هل وجد امر الشارع في هذه الصورة وهذا القسم تندرج في صناعة الاحتجاج واقامة
البرهان والاحاطة بشروط هذين والتمييز بين الصحيح والفاسد منهما محوج الى احكام الصناعة
المسمى بالمنطق او الجدل على اختلاف اصطلاح المتميزين ومن لم يحكم تلك الصناعة بالطبع
او الطبع او بهما ولم يرزق الفطانة في استعمالها لا يوثق لا بشيء من انظاره في العلوم الغامضة
ولا يزال في خبط عشواء اما العلم والظن فنقول العلم هو كون الشيء واضحا للشيء كما هو وضوحا
مع ثقة تامة اما لذاته واما فايضا عليه لوجود سببه الخاص فيه فقولنا وضوح الشيء للشيء
جنس وقد تضمن التنبيه بين الشيئين لان العلم لا بد وان يكون لعالم بمعلوم ويندرج فيه قسم التصور
والتصديق وهو اولى من لفظ الاعتقاد لانه يخرج عنه العلم القديم الذاتي لله تعالى اذ لا يطلق
عليه الاعتقاد واولى من لفظ المعرفة فان المعرفة مرادفة للعلم وقولنا كما هو يخرج عنه الجهل
المركب فانه وضوح له ويمثل عنده بعض ما هو عليه وقولنا وضوحا مع ثقة تامة يخرج عنه مراتب
الظنون فانه وان وجد فيها وضوح ما لكن لا يكون مع ثقة وان كان هناك ثقة ما لكن لا تكون الثقة تامة
وقولنا لذاته نريد به العلم القديم الذاتي لله تعالى فان الاشياء كلها واضحة لله تعالى وضوحا
اتم ما يكون لذاته لا بسبب من خارج ذاته وقولنا اما فايضا عليه نريد به العلم الذي يكون

كان متفقا عليه كان بعسا لا طائل الذي اختاره في باب الاجماع حيث اثبتوا كون الاجماع حجة بالدلائل الظنية وقال
المطلوب في ذلك هو الظن لا القطع واذا كان كذلك يلزم ان يكون المقدمة التي اجمعوا عليها قطعية لان الاجماع لم يثبت
كونه حجة بدليل قطعي فما يوقع عليه اولى ان لا يكون قطعيا وبالتشهي ان قوله التعليل بالوصف الحقيقي مجمع عليه بين
القايسين ان كان مراده ان هذه المقدمة تصير قطعية فذلك لا يستقيم لما ذكرنا ان اجماع القايسين ليس اجماع الامة
ولم يتم الدلالة على كون مثل ذلك هذا الاجماع حجة فضلا عن ان يكون حجة قطعية بقي ان يقال ان الاختلاف في الوصف
الحقيقي اقل منه في سائر الاقسام وذلك دليل الرجحان لكن هذا غير ما ذكره قيل وقال هذا ضعيف حيث قال
وهذا ان كان حاصلا ضعيفا جدا الا انه شيء اخر فان هذا استضعاف للمرجح فعلة الاختلاف لنسبة الى ما لم يقبله
الاختلاف وذلك مشاحص والموضع الثاني للمناقشة على ما ذكره من ان التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالعدم والوصف
الاضافي في هذه المناقشة من وجوه اولها انه لا تعارض في مثل هذا اصلا لان التعليل بالحكمة تعليل بالمؤثر والتعليل بالوصف
سواء كان وجوديا او عدميا تعليل بالمعرف ولا منافي بينهما فمن علل بالحكمة فالحكمة لابد لها من علامة ظاهرة ووصف
ضابط لنوعها ومقدارها فهو معلل بالوصف ايضا لكن ليس معتبر لحدها التعليل بالمؤثر وما بينها التعليل
بالمعرف واذا لم يقع التنافي في التعارض امتنع الترجيح لان الترجيح حيث يقع التعارض وما بينها على قوله ان التعليل
بالعدم انما يصح لاشتماله على المصلحة والحكمة فان هذا اسلم للدعوى ما لتعليل بالحكمة اولى هذا ممنوع لان الاولوية انما تكون
حينئذ الحكم والمعنى هاهنا ليس اختلاف في ذلك لان التعليل بالعدم تعليل بالمعرف والتعليل بالحكمة تعليل بالمؤثر فهما
في حكم واحد فلا تضاد بينهما ولا تنافي بل يتلازمان فلا يتصور الاولوية اذ لا تعارض كما بينا فلئن قال لكن
نفرض تعارضا فيما يعين احدهما تعلل بنفس الحكمة والاخر تعلل بالوصف العدمي ويرجح ما يرى على نفس الحكمة قلنا
لا نسلم ان انواع المصالح والحكم مختلفة ومقاديرها غير مضبوطة فان علل بنفس المصلحة والحاجة وهي تسمى الحاجة فهي
ملغاة وبعض معتبرة وان علل بقدر مصلحي لحصل في محل الوفاق فتعين اثبات حصولها في الفرع وان علل بالقدر
المشترك فقد استضعف المولف هذه الطريقة وايضا احتمال الفارق يكون اقوى فيما اذا علل بوصف ضابط
كيف كان وهذا انما يوجب ترجيح التعليل بالحكمة بالقياس الى التعليل بالوصف ايضا فالخصم الذي علل بالوصف
العدمي انما علل به لاشتماله على الحكمة فيمكنه ان يعلل بالحكمة التي اشتمل عليها الوصف وحينئذ يسقط الترجيح ولئن
قال هذا التعارض يقع حيث يكون الحكمة ظاهرة جلية بمقاديرها في اصل احد القياسين ووقع معا وتكون ممكنة
هذه حينئذ في اصل القياس الاخر او وقع لكنها لم يستدل عليها بالوصف في مثل هذه خفية العلة وهي الداعي
والمؤثر في احدهما اظهر فيترجح على القياس الاخر قلنا هذا مع بعده فيه ان القول ان الترجيح فيه من باب
اخر وهو ان التعليل في احد الاصلين اظهر وهذا لا يتعلق بخصوص هذا الترجيح وما الشبهة او ان هذا الاخص

بالوصف العدمي بل لابد ان يكون التعليل بالحكمة راجحا على التعليل بالوصف الحقيقي ايضا لان الوصف الحقيقي انما يدعو
الى شرع الحكم لاشتماله على المصلحة فكان التعليل بنفس الحكمة راجحا اما قوله في الجواب عن هذه الوصف داخل في
الضبط فيما نحن فيه اذ هذا التعارض لا يتصور الا حيث يكون الحكمة ظاهرة بنفسها مضبوطة بمقدارها في ذاتها
فلا يستقيم ان يقال الوصف داخل في الضبط وايضا ضبط الاوصاف بالحاجات لا تتفاوت بين ان يكون
اوصافا ظاهرة او وجودية مثل وصف العفو الذي هو وصف سلبي ووصف الجهاد في سبيل الله فانه وصف
ثبوتي وليس بينهما تفاوت في ضبط الحكم والحاجة وعلى هذا الوجه ما ذكره لكان يجب امتناع التعليل بالاوصاف
اصلا واما قوله العدم ليس بمؤثر في الحقيقة وليس بضابط في نفسه قلنا الوصف لو لم يكن ضابطا لا يصح
التعليل به اصلا فلا يكون هذا المفروض محل النزاع وقوله ليس ضابطا في نفسه الا اذا اضيف الى الموجود
قلنا ولا يتصور التعليل بمطلق العدم بل بالعدم المضاف الى موجود كالعفو الذي هو عدم المال واذا كان
كذلك فلم قلتم ان مثل هذا وان لم يكن مؤثرا لا يكون معرفا للمؤثر والداعي والحكم واذا كان التعليل بمثل هذا
الوصف لو كان التعليل بمعنى المعرف فلا فرق في ذلك بين الوصف الثبوتي والاضافي والسلبي في هذا المعنى
قوله التعليل بالحاجة تعليل بنفس المؤثر وهذا اولى من التعليل بمعرفه قلنا التعليل بالمؤثر مع التعليل
بمؤثر غيره ولا يمنع من التعليل بمعرف غيره وايضا ينتقض بالوصف الحقيقي قوله بترك العمل به هنالك بالاجماع
قلنا هذا اعتراف كهذا النقض بل هو معترف به فمن شروط النقض وجود ما جعل علة او دليلا في صورة
بدون ما هو معلول له او مدلول له واذا كان عدم المعلول والمدلول مجمعا عليه كان اقوى ورودا قال رحمه الله
القول في التراجيح العائدة الى ما دل على ان ذات العلة موجودة في الحكم اقول الحق معا في الحسين وقوله
القطعيات لا يقبل الترجيح لا نعلم قلنا ما نقلتم من الكلام عليه وايضا فالذي نعلم هو ان يتعارض دليلان
قطعيان ثبوتيا واسقا احدهما يدل على الوجود للشيء والاخر يدل على عدمه فامتنع حصول الترجيح لامتناع
وقوع دليلين قطعيين على هذا الوجه وفيما نحن فيه ليس كذلك بل هاهنا اصلان وفرعان البداهة او الحس
يشهد بوجود العلة في احد الاصلين او الفرعين لاحد المتناظرين واما خصمه فما ساعده البداهة ولا الحس
على وجود ما زعمه علة في الاصل الذي له ولا في الفرع لكن علم ذلك بدليل نظري مقدماته قطعية وهذا لا مانع
من وقوع مثل هذا التعارض واذا امكن وقوعه فلم لا يجعل كذلك لانه البداهة والحس راجحا على النظري
لان احتمال الغلط في مقدمات الدليل او في تركيب مقدماته يجعله مرجوحا والعلم البديهي ليس مستفيدا
من مقدمات مولفة حتى يقع مثل ذلك الاحتمال وكان الاول مرجوحا قوله لان النظري يزول عند زوال
المقدمات لدليل البديهي يزول عند زوال احد التصورات قلنا المولف يزعم ان التصورات التي تتوقف

عليها التصديق البديهي اولى ان يكون له سببه ولكنه يشحونه بذلك واذا كان كذلك امتنع زواله واما النظري
فهو موقوف على مقدمات يمكن تطرق الخلل اليها بان يظهر كذبها في زمان اخر للناظر او يظهر له فساد الترتيب وظهر الفرق
والوجه الثاني هو ان النظر موقوف على تصور طرفيه وعلى تصور طرفي كل مقدمة من مقدمات الدليل وعلى المقدمتين
بكل مقدمة مما يتوقف على اضعاف ما يتوقف عليه البديهي فذلك يوجب المرجوحية وانقسام ما يتوقف عليه النظري
اضعاف الذي يتوقف عليه البديهي قال رحمه الله اما اذا كان الدليل على وجود العلة ظنيا الى اخره
اقول قوله هذا الكلام على عمومه ليس بحق لا يستقيم فان مراد هذا القائل هو ان علة كمية المقدمات
جهة في الرجحان وهو لا يدل على الاطلاق وعلى عمومه واما انه يعارض جهة اخرى فهذا لا ينافي ان يكون هذا
جهة الرجحان وهذا يشبه قول الفقهاء ان المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان معارضة المفسدة لا تخرج المصلحة عن
ان يكون مصلحة ... فيما نحن فيه بل بطريق الاولى ولهذا جعل قوة النسبة في مقابلة الكمية ولا شك ان قوة النسبة
جهة في الرجحان مما يتفاوت وتعادله ايضا يكون جهة في الرجحان ثم من اولى ما شرع في باب التراجيح فانه
يشتمل على بسائط جهات الترجيح ثم قلما شرع في اعتبار التركيب الجهات بل المطلوب عند بيان بسائط جهات
الترجيح ثم بعد ذلك يتعلق المستدل من التركيب باعتبار حال البسائط ويعتبر ترجيح بعضها ومعادلة بعضها
مع بعض وذلك خارج عن هذا وليس فلاح في كون البسيط جهة رجحان على الاطلاق وعلى العموم قال
رحمه الله القول في التراجيح الحاصلة بسبب كيفية الحكم الى اخره اقول للسائل ان ... في ذلك
من وجوه احدها ان قوله القياس لا يثبت شرعي وحده ان يكون حكمه شرعيا يقتضي تقدم انعقاد القياس
فيما اذا كان الحكم عقليا واذا لم يتقدم القياس اصلا فلا تعادل ولا تعارض فكيف يتصور طلب الترجيح
وثانيها ان قوله لو قدرنا تقدم العلة المثبتة للحكم الشرعي الى اخره فقد يرد عليه سؤال الا حال
ان هذا يناقض ما قرره في تعارض خبرين احدهما ناقل عن حكم العقل والاخر مقرر فانه يوجب تقدم
الناقل عن حكم العقل وتأخر المقرر وهاهنا عكس الامر ثم قال وهذا يلزم منه ان الناقل يزيل حكم العقل النسخ م
وازالة حكم العقل ليس بنسخ فيها هنا كيف استدل بعين ما نفيه هناك على السائل ان نقول لا نسلم انه لو
قدرنا تقدم العلة المثبتة للحكم الشرعي لزم النسخ مرتين وهذا لان العلة المثبتة يزيل حكم العقل
وازالة حكم العقل ليس بنسخ والسؤال الثاني ان يقال تقدم احدهما ليس بضروري هاهنا بخلاف الخبرين
فانه يمتنع ورود خبرين متنافيين في الحكم والموجب في زمان واحد واما انعقاد القياس فهو تبع لحكم الاصل
واصل كل قياس مغاير لاصل الاخر واحدهما حكم عقلي مبقى والاخر حكم شرعي يقوم او ورد نص الشرع ولا تنافي
بينهما ونص الشرع ليس يرد في تلك الصورة التي هي اصل العلة العقلية ولا تنافي ولا تضاد بل لو قدر ورود

نص في كل واحدة من هاتين الصورتين من الاصلين في زمان واحد جاز لعدم التنافي واذا كان كذلك فلا ضرورة في تقدير
التقدم والتأخر حتى يستفاد منه الترجيح فاندفع هذا الموضع المحتاج للمناقشة قوله اذا لم نعقلنا
الشرع يستحيح العلة التي لاجلها لم يشغلنا عنه الشرع فان السائل يقول اذا صار ذلك وهو ان
الشرع لم يشغلنا عنه معللا الا بالحكمة فقد صار حكما شرعيا وعند ذلك يكون العلة علة شرعية فيبطل
ما ذكره من الترجيح ولانا لو فرض الصورة التي ذكرها اصلا ان في كل صورة لم يشغلنا عنه الشرع يوجد
هذه العلة اثر حجة والتعارض لا يكون واقعا الا بين علتين شرعيتين قال رحمه الله واما
الفروع فقد تصور الى اخره اقول لو كان الامر كما ذكره يلزم الغاء الفارق بالكلية وذلك لان
التعليل بالمشترك ... انما يرد ادام التعليل بالفارق فيلزم ان لا يعلل بالفارق اصلا قال رحمه الله
وثانيها ان ذلك ثبت فروع احدى العلتين اكثر الى اخره اقول ما ذكره يحتمل فرضه في صورتين احدهما
ان يقع التعارض بين تعليلين في اصل واحد بان يعلل احدهما في محل الوفاق بعلة اعم والاخر يعلل في تلك
الصورة بعينها بعلة اخص وثانيهما ان يقع ذلك في اصلين بان يعلل احدهما الحكم في اصله بعلة يتعدى بها
الى الفرع الذي وقع فيه الخلاف والاخر يعلل ضد ذلك الحكم في اصل اخر بعلة يتعدى بها ايضا الى غير ذلك الفرع
لكن فروع احدى العلتين اكثر عددا من فروع الاخرى ولا يحتمل غير هاتين الصورتين اما القسم الاول فالعلة التي
هي اعم كون جمعنا التعليل بها يلزم ما ذكرنا من الغاء الفارق وان يكون التعليل بالمشترك اولى من التعليل بالفارق
وليس الامر كذلك بل التعليل بالاخص الذي هو فارق ارجح باتفاق واما القسم الثاني فعند من لا يجوز تخصيص
العلة لا يجوز تخصيص اعم العلتين ان كان مخصوصة وان لم يكن مخصوصا فهي من قوم انضاف اليه احتمال
التخصيص في اعم العلتين اشد من ذلك في اخص العلتين واما من يجوز تخصيص العلة فلا تعارض عنده بين
التعليلين وما ذكره من كثرة الفوائد ليست تفوت بتعليل الحكم في احد الاصلين بالعلة التي هي اكثر
فروعا وذلك لانا اذا عللنا الحكم في كل واحد من الاصلين بالعلتين المذكورتين صار احدى العلتين معارضة
للاخرى في بعض الصور دون البعض ففي البعض ... موجب العلة التي هي اخص وفيما وراء ذلك
... موجب العلة التي هي اعم فالفائدة حاصلة في جميع هذه الصور بهذا الطريق ولو تركنا
العمل بالعلة التي هي اخص لم نستفد غير ترك العمل بالدليل المقتضي لعلية العلة الخاصة وعند
ذلك نعلم انه لا ترجيح فيما ذكره ومن هذا يعلم ورود هذا السؤال على ما ذكره بعد هذا من الصورة
الثالثة قال رحمه الله الكلام في الاجتهاد الى ان قال الركن الثاني في المجتهد فيه مسألة
قال ان من يجوز ان يكون من احكام الرسول صلى الله عليه وسلم ما صدر عن اجتهاد الى اخره اقول اما

الاحتجاج بالاية فالاية في الذين كذبوا الرسل وكانوا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فامر ذوي
الابصار الذين شاهدوا احوالهم وخراب بيوتهم ليعتبروا ويتفكروا وليعلموا ان السبب في ذلك هو تكذيبهم
الرسل فيمتنعوا من تكذيب الرسل ليومنوا بالرسول في ما جاء به والرسول عليه السلام لا اندراج في هذا لانه
لم يحتمل تكذيبه للرسل وقوله فاعتبروا على بصيرة فيه نظر لان الامر ليس لذوي البصاير بل لاولي
الابصار والابصار جمع بصر ولم يعلم انه جمع بصيرة ولو كان كذلك فاختصاص الذين ذكرناهم به فلا تعلق
ما يرد على هذا التمسك اول التناسخ اما ما سافتيه في الاجوبة فهو اذ يقال لا نسلم ان الله تعالى
لو قال لنبي … اذا علمت ان حكمي كذا واذا ظننت شيئا يكون الحكم ظاهره ولذلك لو قال لغيره للمراد هذا
ليس امرا بالاجتهاد فان الله تعالى لو قال لعباده اذا دخلتم مكة وجب عليكم الحج لا يكون هذا امرا بدخول مكة بل ان
دخل مكة يجب عليه الحج فالنص فيما هنا ايضا اذا ظن حكما يكون ذلك الحكم ثابتا بالنص لا بالاجتهاد
الا ان الظن في الحكم الثابت بالاجتهاد والحكم الثابت بالاجتهاد لا يوجد فيه مثل هذا القول ولا يكون النطق
بذلك نطقا بالوحي والله تعالى بين ان كل ما ينطق به فهو وحي واما الجواب عن الثالث فنقول انه لما سلم
ان الاجتهاد لا يفيد غير الظن والنبي صلى الله عليه وسلم متمكن من تحصيل العلم باستنزال الوحي فلا يجوز له
ان يقتصر على الظن قوله انما يجوز الاجتهاد حيث لم يتمكن من معرفة الحكم بالنص قلنا وهذا الشرط
غير ممكن لانه صلى الله عليه وسلم اذا لم يجد النص في الواقعة … من الله نصا ولا يسل الى الياس من نزول
النص قبل … وقت الحاجة لان الله تعالى امره ان يستدعي العلم بقوله وقل رب زدني علما والله تعالى
لا يامر بما لا يفيد المطلوب منه والمطلوب من استدعاء العلم ان الله تعالى هو الاعلام وان يفيض عليه
العلم ولا دليل الا بالوحي في انزال النص لان الاجتهاد لا يفيد العلم على ما سلم واما الجواب عن الرابع
فضعيف لان ما يبنى على الظن كيف يصير مقطوعا والاجماع الصادر عن الاجتهاد ممنوع ولو تصور
منعنا كونه مقطوعا به والاجماع عندهم حجة من المظنونات واما الجواب عن الخامس فنقول
انما حصل الاجماع بناء على اشتراط الاجتهاد ممن يمكنه الوصول الى القطع اما اذا جوزنا فلا اجماع
ونحن نتمسك بشرائطهما قوله تعالى ولا تعجل بالقران الى اخرها والاخرى قوله وقال الذين
كفروا لولا نزل هذا القران جملة واحدة الى اخرها وجه التمسك بالاولى هو ان المراد من القران ههنا جميع
… اما الجواب عن قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى معناه ليس نطقه بما يملي الهوى وبمجرد التشهي غير مستند الى اصل بل هو وحي منا لانه

اما ان يبلغهم صريح ما انزل اليه واما معناه الذي استنبطه بفكره واجتهاده باعانة منا والهام وكل
ذلك وحي واما السابع فجوابه انا لا نسلم ان اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم لا يفيد الا الظن ولا فرع عنده
من ان ينزل النص في اصل ولذلك الاصل فروع لم يبين نزول النص في جميع تلك الفروع فاذا نزل نص في اصل
هكذا انتفى الحكم في الفروع ولم ينتظر نزول الوحي في شيء من تلك الفروع وبهذا خرج الجواب عن الرابع وعن الخامس
ان الاجتهاد قد يحتاج الى … زمان فلعله كان يتوقف على نزول اصل في تلك الوقايع ليستخرج منه حكم تلك
الوقايع او كان يتوقف لتكميل الاجتهاد لكون المسلة واقعة بين اصول شتى وعن السادس بانا نمنع
تجويز الاجتهاد للرسول لجوازه لجبريل والفرق ان جبريل لم يكن مامورا بان يبين ويفصل للنبي الاحكام
بل كان مامورا باداء ما اعلم والنبي صلى الله عليه وسلم امر بان يبين للناس ما نزل عليهم من الكتاب ويشرح
غوامضه ويفصل لهم جمله بما الهمه … عرفه الله قال الله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم وقال لتحكم بين الناس بما اراك الله اي بما اجعل نصا صريحا وما اهمل من معرفة تفاصيل
المجمل وتاويل المتشابه بالاجتهاد وان سلمنا جوازه لجبريل فاي … ذلك لانه لا يجتهد الا بعد
اذن من الله واما بامر اذا علم اصابته في اجتهاده وعلى هذا فالشريعة تكون محفوظة مشتملة على
الصواب والله تعالى … الاصول فبالنصوص واما الفروع وتفاصيل المجمل فبالهامه الحق
وتوفيقه على الاجتهاد قال … رحمه الله مسلة اذا جوزنا له الاجتهاد الحق واولى
بالمجتهد انه قد يقع لهم الخطا لكن لا يقرون عليه بل الله تعالى ينبه عليه ويتدارك خطأهم والحكمة فيه
الابتلا ليتميز الكافر من المومن … لا كان منافقا ولم يكن استعداده للايمان سابقا او لم يحصل على اليقين
يزلزله مثل هذا شكا وريبا ويظهر ما في باطنه من الجهل وقلة الاستعداد ومن كان عالما حسن الاستعداد يزداد
ايمانا ويقينا بمثل هذا لما يرى من شدة عناية الله به معرفا لما وقع له خطا حيث جعل التنبيه ما اقره
الله عليه بل يداركه بلطفه وتنبيهه عليه ويستدل على كون النبي صلى الله عليه وسلم يحتاط البالغ حين
رجع عما ذكره اولا وحكم لما فيه الخطا ولم يصر على ما قاله وانه امين في التبليغ ويحكم بان كل ما
بلغ وحكم به يجب ان يكون صدقا وحقا اذ لو كان فيه الخطا لرجع عنه … لنبهه الله عليه ويدل على
ما ذكرنا من المعنى بالصريح اما نص فقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته الى قوله وياتيهم عذاب يوم عقيم واذا عرفت هذا فنقول ليس معنى
وجوب متابعته ان يجتهد مثل اجتهاده او يسن الشريعة مثل ما بين بل يجب علينا المتابعة في اوامره
ونواهيه واتباع اشاراته … ان المستفتي مامور بمتابعة المفتي فيما افتى به لا ان يجتهد مثل

اجتهاده واذا كان كذلك فاذا ادعى انه يلزم ان يجتهد اجتهادًا خطأ مثل ما وقع له فهذا ممنوع فانا لسنا
مامورين باتباعه في ذلك وان ادعى انه يلزمنا اتباع حكمه واوامره ونواهيه فذلك مسلم لكن لم قلت ان
ذلك خطأ بل كل ذلك يكون حقا ويحرم ما نهى ويامر به وينهى عنه فقد انتسخ الخطاء عن احكامه وخاصة بعد
استقرار الشرايع واحال البين لا يستقر شيء من الاحكام خطاء وقبل ذلك لو وقع فقد تداركه الله بالتنبيه على
الصواب ولئن قال الوجه الاصح وهو التمسك بما ذكره الشارح يمكن ان يتمسك على وجه يناقض ما اخترتم بان يقال عقيبه ع
لو ان الله تعالى كان ينبه كل خطا يقع للنبي وينبهه عليه لما احتاج ان يقول للمتخاصمين اليه فلا تأخذوه لان النبي
اذا علم انه اخطا لا يستقر ذلك الخطأ بل يترك الى الصواب بتنبيه الله تعالى عليه فلا حاجة الى ذكر هذا قلنا
النبي صلى الله عليه وسلم وان علم ان الله تعالى ينبه ما يقع من الخطأ ولا يفرع عليه الذي لا يجوز تركه من شرايط الاجتهاد ويقدم
ما هو افضى الى صوابه في الاجتهاد وليتذكره للمتخاصمين بما ابدروه افضى الى اصابته في الاجتهاد لانه
يزعم انه لو ادعى بالزور واقام شهود الزور يحل له ما ياخذه بحكم الحاكم فلا يمتنع عن الدعوى الكاذبة
ولو علم ان ذلك لا يحل له بل يخاف عليه يمتنع عن مثل هذه الدعوى فما بهذا الكلام في الدعاوى والبينات مما
يكون اكثر لقلة الدعاوى الكاذبة وشهادات الزور قال رحمه الله مسلم اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اخره اقول العامل على مسافة بعيدة ان وجد فيه شرايط الاجتهاد
جاز له الاجتهاد لتعذر الرجوع واما الحاضر فيجوز الاجتهاد اذا اذن له النبي صلى الله عليه وسلم في ان
يجتهد في قضية مخصوصة ثم يعرض على الرسول عليه السلام لاالتعليم لهم طرق الاجتهاد وما يتعلق بالاداء
والاحوال الدنيوية فيجوز لان الدليل يدل على العمل بالظن حالة الغنا حيث يتعذر الوصول الى اليقين قال
رحمه الله مسلم في شرايط المجتهد الى اخره اقول اعلم ان الخير على قسمين خير لذاته وخير لغيره
والخير لذاته ايضا على قسمين فانه خير لذاته في ذاته وخير لذاته من غيره والخير لذاته هو معرفة
الله تعالى والتمتع ببهائه والابتهاج بمطالعة جماله وهو الغاية الاخيرة ثم ان المعرفة التامة هي
لله تعالى ولا يحيط بكنه كماله وتمام بهائه غيره فهو اشد مبتهج بذاته لانه من ذاته فذلك هو الخير لذاته
في ذاته ولكل ذات قابلة للشعور حظ من هذا الخير على التفاوت بحسب تفاوت الاستعدادات
من الاصل وذلك هو الخير لذاته من غيره اما انه خير لذاته لان ذلك هو غاية الغايات واما انه من غيره
فلان الوصول اليه من الله تعالى واما الخير لغيره فهو ما يكون وسيلة الى الخير لذاته باي وجه كان وما
لا يكون وسيلة اليه اصلا فليس بخير اصلا اذا عرفت هذه المقدمة فالمحققون المطلعون على
اسرار الشرايع انما يقسمون الاحكام الشرعية على اقسامها الخمسة بحسب كون الفعل وسيلة الى ما هو

خير لذاته وهو سعادة المعاد او ما يعاند فالفعل اذا تعين وسيلة كان واجبا وان علم كونه مانعا كان
حظرا وان كان فيه زيادة افضا الى ذلك كان مندوبا وان كان فيه نوع منع كان مكروها وان لم يوجد فيه شيء من ذلك بل كان الافضا
في جنبه كان مباحا والدنيا قنطرة والمعاش وسيلة الى سعادة المعاد واسباب المعاش لابد وان يعتبر
بالمعيار الذي ذكرنا فمن لم يعرف سعادة المعاد ونوع يتصل ما الى تلك المطالب ان يعلم كون الفعل مفضيا اليها
او ما يعاند فذلك بحسن علوم كثيرة جليلة فكيف يسعى في علم الكلام ولا يمكنه احاطة الابعد احكام
ما هو معيار العلوم ولئن قال نسلم كل ذلك لكن المتكلم يجزم بان هناك سعادة ساقها بعض الا ان
وهي باقية واما سايلها بالتقوى والتعويل اما سالا وامراته والانتهاء مناهيه وتم اجتهاده بهذا
القدر قلنا الذي لا يتمكن من القياس في الاحكام بل يقصر احكامه على موارد النصوص لانه لا يعلم الفعل
المفضي الى ذلك الخير الا لكونه مامورا ولا كونه مانعا الا لورود النهي عنه فلا اطلاع له على وجه غير
الامر والنهي وهما وصفان يختصان بمحل الورود فيمتنع التعدية ولئن قال لما نسلم ان المعاش وسيلة
الى المعاد وان البقا مطلوب للاتصال الى تلك السعادة وهو متمكن من معرفة ما يفضي الى حفظ المعاش وبقا
البنية وما يمنع من ذلك فحينئذ يتمكن من القياس بالاطلاع على الاوصاف المشتملة على هذه المعاني ولانه يتبع علم
الاوصاف في موارد الامر والنهي بالدوران والطرد ويعدي الحكم الى جميع صور العلة قلنا الذي المعاش لمجرد
البقا على اي وجه كان وسيلة الى المعاد على الاطلاق والا مدار الامر وارد بقتل الكافر والفاسق وتارك الصلوة
ومانع الزكوة مع ان احسن معاشه في ان يترك الصلوة ويوفر عليه مقدار الزكوة بل الوسيلة معاش مخصوص
وبقا على وجه مخصوص وما لم يعرف ذلك الوجه فلا يتمكن من التعليل بالوصف فيتعذر عليه القياس واما الطرد فلا يلتفت
في دفعه والدوران يعتبر فيه شروط لا يتحقق الا في الاوصاف المشتملة على الحكمة لانه يميز الاوصاف معرفة الحكم
الخاص والعلة في الحقيقة هي الحكمة قوله ثم ان ذلك العارض جائز الوقوع لنا فلا نقطع بانه لم يقع فيه نظر
فان الجائز الوقوع على قسمين احدهما انه لا يمتنع وقوعه لذاته ولا لغيره وثانيهما انه لا يمتنع وقوعه لذاته
وهو ولكن يمتنع لامر خارج فقوله هو جائز الوقوع ان اراد انه لا مانع من وقوعه لا في ذاته ولا من خارج
فهذا لا يمكن القطع بعدم وقوعه بل ربما وجب القطع بوقوعه لان الجائز اذا اتصل به سبب وقوعه وجب وقوعه
وقوعه ع وان لم يوجد سبب وقوعه امتنع لعدم سبب وقوعه فمن جملة ما يمتنع وقوعه هو عدم سببه فاذا لم يوجد
مانع اصلا من وقوعه لم يدر ان يكون قد وجد سببه وجوده فيجب وقوعه ولا اقل من انه لا يمكن القطع بعدم
وقوعه واما انقلاب الحجارة ذهبا فانما يقطع بعدم وقوعه لقطعنا بالمانع من وقوعه وهو عدم الاطراد
هذه العادة لتلك الصورة الا بوقت بعث فقد علمنا قطعا فنقطع بعدم الانقلاب واما من يجوز على المتكلم بان يحكم

بكلام ولا يريد الابهام معنى او يريد به غير ظاهره ولا ينبه عليه وان لم يكن عنه مانع لا لذاته ولا لغيره كيف
يمكنه القطع بانه لم يقع وان اراد بلزومه جايز الوقوع انه لا مانع من وقوعه لذاته فالخصم يسلم هذا ولكن انما
يمتنع وقوعه لغيره وهو استحالته على المعاصر ولا بد من معرفة هذه الجهة وحينئذ يحوج العرفان الى
المسايل التي ذكرنا قوله في الشرط الثالث وهو معرفة المجتهد للقران ثم قسم القران الى سمعيه
وعقليه فالعقليه التي يمتاز اللفظ لا يجوز ان يراد به هذا المعنى يتوقف معرفتها على جواز الجايزات العقليه
والمستحيلات العقليه ويندرج فيه علم الكلام قوله وان يكون عارفا بشرايط القياس ومن جملة الشرايط
تمكنه من تعليل الحكم بالمصلحه والحكمه فقد ذكرنا ان الحكمة هو كونه وسيلة الى سعادة المعاد وذلك يقتضي علوما
لسنيه واما التخصيصات المنقوله عن الغزالي ففيها نظر فان قوله في كتاب الله لا يشترط معرفة جميعه بل ما يتعلق
بالاحكام مشكل ولئن لحصر ما يتعلق بالاحكام ويدل عليها ابواب معدوده لان التفطن لوجوه الدلالات
يختلف بما خطر قوم ان هذه الايه او هذا الحديث ليس فيه دلاله على الاحكام ثم ياتي بعدهم من يتفطن لوجوه من
الدلالات على الاحكام وايضا فان الدلاله تنتزع من مجموع ايات وربما كانت معرفته في سوره او
سور وربما دلت الايه والاحاديث على قول على اصول الفقه وما يلزم [illegible] ولم يتفطن له الا من سبق [illegible]
المحتملات الظاهره لئن يجوز للمجتهد الاقتصار على بعض الايات دون البعض ولعل فيما تركه ما يعارض
بعض ما نظر فيه او ينسخه او يخصصه وكذلك بالقياس الى الاحاديث السويه فان قوله لا يحتاج الى النظر فيما
يتعلق بالمواعظ واحكام الاخره مشكل لانه لما سبق ان الاحكام انما شرعت للمعونه على نيل سعادة الاخره
فمعرفة احكام الاخره من اهم الامور قال رحمه الله الحواني يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد في فن
الى اخره اقول ان فرض هذا الكلام حيث كان الطالب حصل الشروط باسرها ثم يتدانى اجتهاده
في الفرايض او في مسله بعد معرفته بها في تلك المسله ومجتهدا اوله ان يفتي فيها او لكن يكون ممتنعا من
الاجتهاد في غيرها وما لم يجتهد في غيرها ليس له ان يفتي فيه فانه لا يلزم وقوع الاجتهاد في الكل
دفعة فهذا حق وان فرض هذه المسله في ان المجتهد يكون مجتهدا في فن دون فن او في مسله دون غيرها
بمعنى انه لا يعرف غير ذلك ولا له ملكة الاجتهاد في غير ذلك فهو ليس بحق فانه ان لم يعرف الغريب
كيف يجتهد وكيف يستدل بالايه والسنه وما لم يعرف اصول الفقه باسرها الى ان يستنبط بعضها
بعض كيف يخرج عن عهدة التعارض الواقع ومن اين يميز بين الدلالات وان كان بعضها اقوى ولم
يعرف المخصص والناسخ وشرايط ثبوت الحديث قال رحمه الله ذهب الجاحظ وعبيد الله
بن الحسن العنبري الى ان كل مجتهد مصيب الى اخره اقول قوله لانا نعلم انه تعالى نصب الادلة القاطعه

قلنا لا يمكن انكار ذلك لان العلم القطعي حاصل لبعض المجتهدين الناظرين والباحثين عن هذه المطالب
واما حصل لهم بالنظر في الادلة المنصوبة من جهة الله ولا نعني بالادلة القاطعة غير انه اذا نظر فيها على الوجه الذي
يجب افاد العلم القطعي وانه تعالى مكنهم منها لانه خلق لهم السمع والبصر والفواد واعطاهم العقل الذي هو
نور الحق وبعث الرسل من الملايكة والناس للتنبيه والتعليم وانزل الكتب المشتملة على البراهين قوله
نرى الخلق مطبقين في الاديان والعقايد قلنا شاهد الانوح عدم الدلالة القاطعة بل قلة الوجدان
ومدرك الاصابه ثم قلة الوجدان قد يكون للاعراض عن الطلب وقد يكون لسلوك طريق اخر قوله اذا نظرنا
في ادلة المخالفين لم يخطر ببالنا انهم مكابرون اقاموا لما ينقطع العقل بفساده قلنا من يمهر في اعتبار الحجج ووزن
البراهين بميزان الطبع المستقيم علم ان الحجج البالغه لدين الله والبرهان التام لملة الاسلام وما كان على
خلاف ذلك فهي شبهة ضعيفه فانه كان الماهر من حلها لكن بالنظر لا بالبديهه قوله لم لا يجوز انهم
امروا بالظن الغالب سوا كان مطابقا اولم يكن قلنا لان نيل السعادة التي هي العايد من ايجاد الخليقه
ومن نصب الادله يتوقف على العلم بهذه المطالب ولا يحصل بالنظر ولا بالجهل قوله في الوجه الاول ان
البعض التام نادر قلنا لا نزاع لكن بغاية صعوبة تحصيل العلم لكن لكثرة المعرضين عن النظر والصادين عن
الطريق الحق بطريق اخر مضل قوله اي حرج فوق ان يكلف الانسان في الساعة الواحدة معرفة ما يخرج
الخلق عن معرفته قلنا ما كلفوا في الساعة ولا في اليوم والشهر بل كلفوا بالطلب وان لا ينقاعدوا
عن الطلب حتى يصيبوا فربما حصل لبعضهم في الساعة وفي الشهر والسنه والسنين واما الوجه الثاني فمن لم يكن
عالما بهذه الدقايق حكم النبي بصحة ايمانه قلنا ذلك على قسمين احدهما اصحاب الحديث وهم عالمون
بالمطلب على اتم الوجوه لكن استغناهم عن الطوار والمناظرة ومزاولة اصطلاحات من اشتهر بالفلسفه
او الكلام نظرتهم انهم غير عالمين بهذه الدقايق والثاني من حصل له وثوق اجمالي بالله وبالرسول واتى
بكلمتي الشهادة مخلصا في الظاهر والباطن لانه من الذين رجي منه الاجتهاد في الطلب نيل الدرجه فيقرع دار الاسلام
وكان ان يصير من الطالبين قوله لم قلتم ان المخطي معاقب قلنا عقوبته الحرمان وعدم النجاح عن
نيل السعادة ظاهر قوله كان يقلدهم ويحملهم بالحق ولا اصرارهم على ترك التعلم قلنا كان بعض اصنافا منهم
اصرهم اصر على البطالة وترك التعلم والثانيهما من زلت قدمه بالشبهة المضلة وحرم بالباطل ولم يصغ
الى البيان والثالثها المقلد المصر على عقايد الاباء بالتارك لمتابعة الادلة والعقل واما من لم يزعم من
البرهان وطلب اصابة الحق بان ياتي بكلمتي الشهادة او تخنا وسكن دار الاسلام لم نقبله رجا
الاصابه في حقه قوله الكفر في اصل اللغة هو الستر قلنا نعم لكن من اجتهد واخطا فقد سعى

مستعد لاستعداده من السمع والبصر والعقل والحظ الذي هو مقتضى ايات الله المنصوبة قوله ان الله كريم
رحيم فلما اشتد عليهم في طلب الحق واكتساب الملة التي ينال بها الملك السعادة من جملة اللؤم
والرحمة وكان الوالد الحنين اذا منع ولده عن صرف الزمان الى اللهو واللعب كان من جملة العناية
والرحمة قال رحمه الله اصل هو الحق تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية الى اخره اقول
قوله احد الاعتقادين غير مطابق لان كل واحد اذا اعتقد رجحان احدى الامارتين على الاخرى قلنا
ذلك انما يتصور عند تعارض الامارتين على حكم واحد حتى يتصور تعادل الامارتين او رجحان احدهما
على الاخرى والمخالف الذي يزعم انه لا حكم في الواقعة الا ما يتبع اجتهاد المجتهدين كيف يسلم هذا بل
كل واحد من المجتهدين يظهر له امارة على الحكم بالنسبة اليه ولا تعارض بين هاتين الامارتين لان من ظهر
امارة تدل على الاباحة فالحكم في حقه الاباحة ولا تعارض بين الامارتين فان كل امارة دلت على غير ما
دلت عليه الامارة الاخرى واذا لم يكن بينهما تعارض بل امكن الجمع بين مدلوليهما فكيف يتصور اعتقاد الرجحان
قلنا قال الواقعة واحدة وقد اجتمع فيها الامارتان احدهما تدل على الاباحة والاخرى تدل على الحظر
وهما حكمان متنافيان ومعمول احدى هاتين الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى في نفس الامر او لا يكون وعلى
التقديرين يلزم ما ذكرناه والحظ قلنا المنع باق لان من يزعم ان الحكم غير موجود في الواقعة واصالة ليس
هناك امارة ولا دلالة بل الامارة الحظر دون امارة الاباحة فيحكم بالحظر والاخر يظهر امارة الاباحة فيحكم بالاباحة
ولم يجد واحد منهما ما يعارض تلك الامارة حتى يحكم برجحان احدهما على الاخرى وحينئذ لا يلزم شيء مما ذكره
قلنا قال اذا لم يكن الامارة موجودة في نفس الامر كان ذلك حكما بالتشهي قلنا الحكم بالتشهي هو ان
يحكم سابقا للهوى من غير دلالة او امارة لا في نفس الامر ولا في ظنه وفيما نحن فيه ليس كذلك سلمنا انه لا بد
من الامارة في نفس الامر لكن احدهما اذا فتش لم يظفر الا بامارة الاباحة والاخر لم يظفر الا بامارة الحظر
وفي مثل هذه الصورة لم يلزم اعتقاد الرجحان وان كانت الامارتان وجدتا في الواقعة وايضا هب ان الامارتين
وجدتا في الواقعة وان كل واحد منهما ظفر بهما جميعا وكل واحد رجح امارة غير ما رجح الاخر لكن لم لا يلزم خطا
احدهما وهذا لانه يجوز ان يكون كل واحد من الامارتين راجحة على الاخرى بالنسبة الى من زعم رجحانها كما جاز ان
يكون الحكم بالنسبة الى احدهما الحظر وبالنسبة الى الاخر الاباحة مع ان الجمع بين الاباحة والحظر لا يتصور
في نفس الامر فلما جاز ان يختلف حال الحكم بالقياس اليهما لم لا يجوز ان يختلف حال الرجحان ايضا وتبين من
هذا ان ما ذكره من ان الكل ليسوا مصيبين لانه لا يلزم ان اعتقاده غير مطابق لما في الواقع لان الواقع تبع
لاعتقاده فيمتنع عدم المطابقة بل ما ذكره يلزم لو كان في الواقعة حكم معين ثم يعتقد خلافه لكن هذا ابتداء

انما

النزاع ولو ثبت ذلك لاستغنيتم عن هذه الدلالة والسؤال الذي اورده ضعيف فان من اعتقد حكما ورجحان
شيء فانما يعتقد ذلك لانه في نفس الامر كذلك لا انه يعتقد ان في اعتقاده لذلك الا بالايراد المتوجه ما ذكرنا
قال رحمه الله الطريقة الثانية الى اخره اقول هو موقوف على ما وجهناه على الطريقة الاولى
بل نوجهه على هذه الطريقة لانا نقول هو مكلف بان يحكم بما غلب على ظنه طرفا بعد الاجتهاد
وطول البحث سواء كان ظنه مطابقا او لم يكن فان كان يدعي ان ذلك الطريق يكون من الامور المتحقق في نفس
الامر فذلك ممنوع ودعوى الاجماع دعوى في محل النزاع كيف وان ذلك ليس بشرط عند الجمهور الا ترى
ان من سمع حديثا نقله الرواة العدول عن النبي صلى الله عليه وسلم وبحث عنه وغلب على ظنه صدقهم يجب عليه
العمل بذلك الحديث ولو فرضنا كذب الرواة ليس يلزم المجتهد اثم ولا يلزمه بان يقطع بثبوته عن النبي
صلى الله عليه وسلم بل يكتفي بالظن فيما نحن فيه اذا بحث بحثا كثيرا وظفر بما هو امارة الحكم في زعمه
جاز له بناء الحكم عليها وعلى هذا جاز ان يظفر كل مجتهد بامارة في ظنه ويبني الحكم عليها وان لم يكن هناك امارة في نفس الامر
ولا سيما فيما ذكر من التعارض والرجحان سلمنا انه لا بد من الامارة في نفس الامر لكن لم لا يجوز ان يظفر احدهما بامارة
الاباحة ويظنها خالية عن المعارض لعدم شعوره بامارة الحظر والاخر يظفر بامارة الحظر ويظنها خالية عن المعارض
لعدم شعوره بامارة الاباحة وكل واحد لم يعتقد رجحان احدى الامارتين على الاخرى فقوله العمل بالراجح واجب قلنا
ان ادعيت ذلك على الاطلاق فهو اول النزاع وان ادعيت فيمن وجد امارتين وعلم او ظن رجحان احدهما على الاخرى
فسلم لكن لا اسلم في مثل هذه الصورة قال رحمه الله الطريقة الثالثة الى اخره اقول هذه
الطريقة مغلطة وتناقض لان مقدماته سابقة موجودة اولها ان مدلول الامارة وسيجيء هاهنا هو الحكم لا نفس
الحكم في نفس الامر بل في كل موضع يستدل المستدل بشيء فانما مطلوبه اما العلم واما الظن اما العلم فمن الدلالة
القطعية واما الظن فمن الامارة لان الحكم ان كان حاصلا في نفس الامر استحال ان يطلبه لامتناع تحصيل الحاصل
وانما يطلب العلم به او الظن وان لم يكن حاصلا بل يكون تبعا للظن فلذلك مطلوبه من الاستدلال هو الظن فيبطل
قوله ان وجود المطلوب يتقدم على الظن وايضا يبطل قوله وجود الدليل موقوف على وجود المطلوب لان
المطلوب اذا كان هو الظن ولا شك انه متاخر عن الاستدلال وعن الدليل جميعا ولان الظن نتيجة الاستدلال
والاستدلال موقوف على الدليل فيكون الظن متاخرا عن الدليل بمرتبتين فلو قلنا بان وجود الدليل
متوقف على الظن الذي هو المطلوب لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وثانيها قوله النسبة بين الامرين
موقوفة على الثبوت على ثبوت كل واحد من المنتسبين ممنوع كيف والنسبة بين الشيئين امر اعتباري
لا وجود لها في الخارج ولم يمكن نسبة تحققها وتصورها مع عدم كل واحد من المنتسبين لانا لا نسلم

انا نستدل بامور موجودة على ما سيكون وبامور سيكون على ما سيكون عقيب ذلك وان لم يوجد
واحد منهما وبالجملة فان الاستدلال قد يكون بالعلة وذلك اقوى وجوه الاستدلال فلو توقف وجود
الدليل على وجود المدلول كما زعم لزم توقف وجود العلة على وجود المعلول فيلزم الدور لا محالة ورابعها
انه ذكر في هذا المقام ان الامارة هي موجب الظن والدليل هو الذي يتوسل به الى العلم والتوسل باحدهما
الى الاخر بينهما مستوقف على وجود المتسببين فلا يمكن تحقق التوسل الا بعد وجود الظن والعلم
وذلك محال لان الظن والعلم لا يحصلان الا بعد التوسل وبسببه قال رحمه الله الطريقة
الرابع الى اخره اقول ما اورد عليه في الطريقة الثالثة يرد عليه هاهنا فيقال قولك الطالب
لا بد له من مطلوب متقدم في الوجود ممنوع فانه هو القائل ان طلب الحاصل محال فلم قال ذلك
الشي حاصل في الوجود ومطلوبه حصول العلم والظن به لا كونه في الوجود والمطلوب غير الحاصل
فلم يجهل الاعتراف بان مطلوبه هو العلم او الظن وذلك يمتنع ان يكون حاصلا قبل الطلب فان قيل لم يجب
الطلب فلم قال لزم العلم والظن الذي هو مطلوب انما يكون علما بالحكم في الوجود وذلك يكون
متقدما لا محالة في الوجود قلنا لا نسلم ان فان عندنا الحكم يتبع الظن فيكون متاخرا عن الظن وما
ذكر من السؤال ومن جهة المثال بركوب البحر محض والجواب عنه ضعيف فانا نسلم ان المطلوب ظن صادر عن
النظر في امارة تقتضيه لكن النظر في الامارة يختلف باختلاف الاشخاص ويختلف اقتضاء النظر فيها الى
الظنون لكن ينظر في امارات السلامة في البحر او العطب من الامواج والرياح لذلك وما يخفى فيه كل مجتهد.
ينظر في امارة لكن اقتضاء الامارات من الظنون يختلف باختلاف الناظرين بل الواحد يختلف نظره في الامارة
الواحدة فيختلف في الاشخاص قال رحمه الله احتج القايلون بان لا حكم لله عز وجل في الواقعة بامور
احدها لو كان في الواقعة حكم لكان اما ان يكون دليل الى اخره اقول اما جوابه الثاني فليس بشي فان
المصوب وغير المصوب يعلم ذلك فان الاجتهاد مع وجود النص باطل [illegible] فكيف يتمسك به بعض
والوجه الاول ضعيف ايضا لانه يضاد ما اختاره في اول المسالة فانه ان ادعى ان في الواقعة حكما معينا وهو
مامور باصابة ذلك الحكم وهو لانه ناقض ما ذكره اولا ان الاحكام الشرعية قديمة لان الحكم اذا
كان ازليا لا يتغير ويمتنع ان يتبع عليه الظن التي تحدث بسبب الاجتهاد وبالجملة ان الذي
ذكره هاهنا غير مذهب المصوبين عند التحقيق لانا لا نطيق وقع بما ادى اليه اجتهاده لكن
الاجتهاد قد يودي الى ما زعمتموه حكما في الواقعة قبل الاجتهاد فيصير حكما في حقه بعد
اداء الاجتهاد اليه لا قبله وقد يودي الى غير ذلك وليس ما قرر فالحكم في حقه ليس الا ما ادى اليه

اجتهاده وذلك غير مذهب المصوبين وانما يتمشى قوله مامور اولا باصابة ذلك الحكم ثم يتغير الامر
عنه معقول فان الامر الاول كان مشروطا باصابة المجتهد له لا الدليل لان الامر لو كان مطلقا
لكان المخالف مستحقا للعقاب لكونه تارك الامر المطلق واذا كان مشروطا باصابة المجتهد لذلك
الدليل في ذلك الحكم امتنع ان يوجد قبله وخامسها ان الله تعالى محيط العلم من الازل الى الابد
بالاحوال فهو عالم بان من يجتهد في الوقايع ويبلغه اجتهاده وما يودي اليه اجتهاده ويمتنع التغير
عليه في علمه وارادته وامره فيمتنع ان يصير مطلقا ثم يتغير الامر والتكليف بل هذا انما
يتصور في حق الجاهل بما يولد حالا وقت شيا ونحن نقول لما ثبت مما سلف ان الواجب يصير
واجبا لتعيينه وسيلة الى الخير لذاته وهو سعادة المعاد والمحظور انما يكون محظورا لكونه مانعا
من الوصول الى ذلك الخير والمندوب سببه انه معين على الوصول نوع معاونة والمكروه سببه انه
يعوق نوعا ما عن السلوك الى تلك الغاية والمباح ما خلا عن المعونة والتعويق في نفسه بعينه وانما
يكون المعونة بجنسه والتعويق بجنسه فعقل المطلق كان من هذه الاحوال ويمتنع انفكاكه
عن احد الاحوال الخمسة فما ورد فيه النص بالوجوب يجب القطع بانه وسيلة الى تلك السعادة
وما ورد فيه بالحظر يجب القطع بانه معوق مانع وكذلك في ساير الاقسام لكن لما كان من جملة اركان
السلوك بقا اسباب البنية واقامة المعاش اذ بدون ذلك يمتنع اكتساب العلوم وتزكية النفس
المحتاج الى زمان طويل بدون بقا البنية قويه صحيح وما يقيم اودها ويحفظ قوتها وصحتها على حال يعلى
ولا شك بحصول من الدنيا بقدر المادون فيه من الامور الدنياوية بعض تعذيب بل يستعان في الاجل
لان شيطان الطبع يميل الى الزيادة على قدر الحاجة وتلك الزيادة مانعة معوقة فيعسر التمييز بين الواجب
والمحظور فلتعين بين المباح والمحظور وما يمكن احلال فعل من افعال المكلفين عن هذه الاحوال فيجب ان يكون
الكل معيرا بمعيار الشرع بحسب وقوعه على احد الاحوال الخمسة اذا لم يكن فيه نص والتيسير في
غاية العسر وهو من سر القدر واذا عرفت هذا فنقول المسائل الاجتهادية التي ليس فيها نص اما
ان تعرف بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم او بالنسبة الى الامة اما الاول فالواقعة فيها حكم معين وقد
نصب عليه دليل يوجب العلم القطعي بذلك الحكم وهو مكلف بالاصابة واذا حصل له الخطا احيانا لا
يقر عليه وذلك لقوة نفسه وطهارتها وصفائها واستيناس الاسرار الالهية فيها وقبولها
للالتفاتات الغامضة وتفاصيل سعادة المعاد وما يوصل اليها فلم يكن الا ان يكون ممكنا
للقطع في اجتهاده لما جاز له الرجوع لان المقطوع به ليس يرجع عنه قلنا لما جاز ان يقع له السهو

ولا نقر عليه فاذا نبه على موضع الخطا لم يكن بد من الرجوع وقوله بعد سماع التعول وسمعنيه
من قبل لما قلنا معناه لو لم يكن واجب العمل في حكم الله تعالى لكان يقدر بالله تعالى ان يسمعنى التعوض قبل
اتمام اجتهادي وحكى بعقله حتى يقع المعارضة من المعنى والمانع وذلك يوجب التوقف في طلب
ترجيح اخر وحيث قدر الله تعالى ذلك دل على ان الصواب وحكم الله هو وجوب عمله وهذا
مما يعلق بشرح الهدروي واما القسم الثاني وهو اجتهاد علماء الامة فهي ان افتعم وبايعم
الاجتهاد به حكمان حكم هو عين الحق وعليه دليل قطعي وهو الذي يسمى علم احاطة وحكم اخر يتبع
ظنون المجتهدين الذين لم يحصل لهم شرائط الاجتهاد بحسب الوجوب عليهما وصفتا الاختبار
الوقوع وهم مطعون باصابة احد الحكمين اما حكم الاحاطة واما حكم الظاهر وعليهم بذل المجهود
في النظر بما لهم من العلوم ومن الاصول والشروط من لا يخلو العصر عمن يظفر بالدليل القطعي
ونسبه لدلالته القطعية وتحصيل الحكم الذي هو حكم الاحاطة وهم الذين وصفهم الله تعالى حسب
قال ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون والخير
هاهنا هو الخير الذاتي الذي وصفناه وهو سعادة المعرفة والمعروف فهو ما يوصل الى ذلك الخير
والمنكر هو ما يمنع عنه ويعوق ومن المجتهدين من لا يصيب حكم الاحاطة ولا يظفر بذلك الدليل
القاطع لغموضه واما يظن بامارات تغلب على ظنه حكما وهو الواحد للحكم الظاهر وهذا
يسمى مخطيا في اجتهاده لانه اخطا الحكم الذي هو الحق بعينه واخطا الدليل القطعي للنهي معذور
لانه بذل مجهوده وله اجر واحد بخلاف المخطي في اصول الدين والفروع صعوبة الوصول الى الحق
في هذا الاجتهاد لصعوبة التمييز في دقائقه ما يمنع الوصول الى تلك السعادة وما نص على تنيلها
واما مسائل الكلام فقد نصبت عليها الدلائل الواضحة من ايات الافاق والانفس قال رحمه الله
الطاهر من المفتي والمستفتي الى اخره اقول قوله لا ينعقد الاجماع في زماننا على جواز
العمل بهذا النوع من الفتوى والاجماع حجة فيه نظر فان المفتي في زماننا ليس على غير
ولا تعول في فتواه بل هذا كله غرور لان ليكن بغي مطلقا وربما يزعم المستفتي ما افتى به هو من اجتهاده
من قوله ليس في هذا الزمان مجتهد ومن قوله لا ينعقد الاجماع وانه حجة مناقضة ورجع
الحكام معتمدا دليل شبه ما لحق فيه لان علماء هو عن مجتهد والمقلد روي عن النبي صلى الله عليه
وحوادثه الخبر للمفتي ليس من باب الفتوى قال رحمه الله المسئلة الخامسة في استصحاب الحال
الى اخره اقول قوله الباقي مستغن عن المؤثر يعني به انه مستغن عما يدل علم بالوجود

اويعني به انه مستغن عما يوجب استمراره في الازمنة او يعني به انه مستغن عما يرجح جانب وجوده على عدمه
اما الاول فهذا بالدلالة لا يكون منه طريقا به لجواز ان يكون مستغنيا عن مثل هذا المؤثر لكن يحتاج الى مؤثر يرجح
جانب وجوده على جانب عدمه او مؤثر يوجب استمراره في الازمنة واما الثاني والثالث فممنوع
وان عني به معنى رابعا فلا بد من تفسيره قوله دليل المؤثر اما ان يكون له اثر او لا يكون قلنا
له اثر وهو انه يرجح جانب وجود ذلك الشي على جانب عدمه في الزمان الثاني او الثالث كما رجح
في الزمان الاول قوله يوجب حصوله في الزمان الثاني لان الشي الذي لا اقتضاه يقبل الوجود
والعدم فنسبة الوجود والعدم اليه على السواء وما كان كذلك امتنع ان يرجح جانب وجوده
الا بمرجح وفي الزمان الاول لم يوجد ولم يرجح وجوده الا بالمرجح كذلك في الزمان الثاني فوجود
الشي في الزمان الثاني يحتاج الى ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه والباقي يحتاج الى المؤثر
اذ لا معنى للمؤثر الا ما يرجح جانب الوجود على العدم اما قوله في الجواب انه اما ان يقال هو
شي كان موجودا قبل ذلك او شي ما كان موجودا قبل ذلك قلنا بالحصول انه شي ما كان حاصلا قبل
ذلك لانا نوه ترجح الوجود على العدم في الزمان الثاني ويرجح الوجود على العدم في الزمان لم يكن حاصلا
قبل ذلك فما سر المؤثر حينئذ يكون في الحادث لا في الباقي ولكن هذه مغالطة نشات من استعمال لفظ
الحادث وهذا لان ترجح جانب الوجود على جانب العدم ينقسم الى قسمين احدهما ان الترجيح يستلزم
دفع عدم سابق وسبق العدم انا نوه بالوجود وثانيهما ان لا يستلزم ذلك بل يتم هذا الترجيح
للموجود الى ترجيح الوجود قبله والاول يسمى احداثا والثاني يسمى ابقاء وذلك انه بالاعتبار
الاول يسمى حادثا وبالاعتبار الثاني يسمى باقيا فقولكم هاهنا ان ما يسمى يكون في الحادث ان عنيتم
الحادث المشهور وهو الاعتبار الاول فهو باطل لان الامر هاهنا ترجيح انضم الى ترجيح قبله ولم
يستلزم دفع عدم قبله ولا سبق عدم قبله بالوجود وان عنيتم ان الترجيح الذي وقع في الزمان الثاني
لم يكن حاصلا في الزمان الاول فهو كذلك للزاي مجرد وربح ذلك بل هو لازم في كل باق مستمر
وفي كل معنى فقوله في الجواب الباقي هو الذي حصل في زمان بعد ان كان بعينه حاصلا في زمان
اخر قبله قلنا هو عين ما كان قبله من وجه من حيث النظر الى حقيقته وشخصه ولكن بالنظر
الى استمراره في الازمنة يحصل التغاير من وجه اخر وذلك لان حصول الشي في الزمان الثاني
مع حصوله في الزمان الاول يتغايران لا محالة فالشي المستمر في الازمنة هو الذي له الحصول
في الزمان الاول وفي الثاني وفي غيرهما فيحصل الشي المستمر حصولات متعددة متغايرة وما

لم يحصل الشي هذه الحصولات المتعدده المتغايره لا يلون باقيا مستمرا فالباقي من حيث هو باق وبدل
في حقيقة الحصولات المتغايره وعند ذلك نعلم ان الباقي شي واحد من وجه ومتعدد من وجه اخر
فالمؤثر فيه انما يؤثر في هذه المتغايرات لان المؤثر انما يؤثر في حصوله وعلى هذا الاخير ما ذكره
من تحصيل الحاصل ثم ان اعتبر حصول ذلك الشي من حيث هو حصول عن مضاف الى زمان بعينه وزمان
اخر بعينه فذلك امر كلي لا وجود له الا في الذهن وليس اثر المؤثر في الخارج وايضا فقوله
يلون تحصيلا للحاصل ما ذا يعني به ان عني به ان الشي الذي ارتفع عدمه في الزمان الاول وتبدل
بالوجود ارتفع عدمه مره اخرى في الزمان الثاني وتبدل بالوجود بهذا المؤثر فليس كذلك
فان المؤثر في الزمان الثاني لم يرفع العدم السابق ولا تبدل بالوجود ولكن يدفع طريان العدم
من جهة جانب الوجود وهذا غير المعنى الاول فهذا الاثر ليس عين الاول وان عني به ان
الترجيح الذي حصل في الزمان الثاني هو الشي الذي رجحه في الزمان الاول فهو مسلم لكن لا
يلزم منه تحصيل الحاصل لان الترجيحين متغايران متعددان شخصا وان اتحدا نوعا واما
ما ذكره من ابطال ان حصوله في الزمان الثاني صفة متجدده سوتيه قلنا لم لا يدعي تجدد
كيفيه زايده سوتيه حتى يلزمنا ما ذكرتم التسلسل والتسلسل بل نقول هذه الحصولات في الازمنه
متغايره متعدده ليس يلزم من هذا التكثر الذي ذكرتم فانه ليس يلزم ان يكون حصول الشي في
الزمان الثاني صفة زايده على حصوله في الزمان الثاني بل هو عينه لكنه غير حصوله في
الزمان الاول والشي الباقي من حيث هو باق مفتقر محتاج الى هذين المتغايرين والى هذه المتغايرات
بحسب طول ازمنة البقا وقوله فيصير قوله الامكان ليس علة للافتقار بل الحدوث قلنا
الدليل على ان علة الافتقار هو الامكان ان الشي الذي نراه موجودا ان علمنا منه انه ممكن
بمعنى ان نسبة وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته على السوا جزمنا بافتقاره الى المؤثر والى
ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه والا لزم المحال وهو ترجح احد المتساويين على الاخر
ومع هذا الجزم نشك في انه هل محدث او قديم ودل الدليل على ان علة الافتقار هو الامكان وايضا
اذا علمنا في شي ان وجوده مسبوق بالعدم علمنا افتقاره الى المؤثر وجزمنا به وان لم يحصل
لنا امكانه وتساوي نسبة وجوده وعدمه اليه وهذا يدل على ان علة الافتقار هو
الحدوث قلنا لا نسلم ان الجزم بافتقار الحادث يحصل بدون العلم بالامكان لانه لما
راى الوجود بعد العدم فقد علم كون الشي قابلا لهما فقد تصور الامكان فجزم بالافتقار

انما يثبت من التصديق بالامكان والا فليس هناك مثبت برهان اخر واما التصديق بالامكان فيثبت من نفسه
البرهان فهو ما حصل التصديق بالحدوث او لم يحصل ومما يدل على بطلان هذه المقدمه انا متى علمنا انه شي
شي بعينه وعلمنا بعينه في السببيه علمنا اشقاه ومانعلم انعدام ذلك الشي من حيث الشرع ان النكاح
لما كان سببا لحل الاستمتاع بين الزوجين وعند وجود النكاح يثبت الحل وعند انتفاء النكاح بالطلاق او الفسخ
يرتفع الحل ومن حيث العرف ان من اراد اثر القاصر ثابتا بادر الى ازالة سببه قال رحمه الله المسئلة
الثالثه في الاستحسان الى اخره اقول اما تزييفه لما ذكره ابو الحسين فيه نظر لان البراه
الاصليه ليست من وجوه الاجتهاد ولا يعد العمل بها من العمل بالاجتهاد ولكن يرد عليه وجوه اخرى
من الاشكالات وهو ان يقول قوله وجه من وجوه الاجتهاد فاما ان يندرج فيه التمسك بالنص واثبات
الحكم به اولا يندرج بل يختص بالقياس وما يناسبه ويتعلق به فان اندرج فيه حسن منه ذكر هذا القيد
وهو قوله غير شامل شمول الالفاظ لكن يجب ان يعتبر هذا القيد في قوله لوجه اقوى منه لان الاجتهاد
اذا كان عاما يندرج فيه اثبات الحكم بالنص فمن ترك العمل بالقياس لنص يعارضه يجب ان يكون
مستحسنا وهم لا يسمون ذلك استحسانا واما ان اختص الاجتهاد بغير النصوص واثبات الاحكام
بها فقوله غير شامل شمول الالفاظ يقع زائدا في الحد الثاني ان هذا الحد يقتضي ان يكون الانتقال
معمولا به ابدا او يكون ما يعارضه ابدا متروكا لان ترك المعارض ماخوذ في الحد ولذلك العمل بالوجه
الاقوى الذي هو الاستحسان ماخوذ في الحد فمتى انتفى واحد من هذين القيدين فقد بطل الحد والحدود
مما نقل عن بعض الحنفيه رحمه الله يرد اشكالا على هذا الحد لانه اشتمل على ترك العمل بالاستحسان
والعمل بالمعارض فقد انتفى فيه القيدان فلا يسمى هذا الحد اصلا ومع ذلك سماه استحسانا ثم الجواب
الذي ذكره ضعيف لان القياس اذا اقترن به معنى اخر حتى يقتضي بقوته ورجحانه وجب العمل به
كان العمل عملا بالقياس وما يقترن به لا يخرج العمل عن ان يكون عملا بالقياس لان لون القياس
معمولا به هو بترتب مقتضاه عليه ولا يخرج ما اقترن به بالقياس عن كون القياس هو الا عمل ان يكون في
معارضته استحسانا على ما ذكره في الحد لانه شرط ان يكون المتروك لاجل الاستحسان لا يكون لفظا
وله شمول الالفاظ ولانا ذكرنا ان ما وصفه النصابي من صور الاجتهاد والعمل به من وجوه
الاجتهاد وان لم يكن لفظا فانما يتحقق الاستحسان على هذا الحد لو كان اقوى من القياس مع ما
يقارنه ويقويه وانما يحصل كونه اقوى من القياس لوجود المقتضى اليه لا بجعله استحسانا واذا
كان الاستحسان اقوى من القياس مع ما يقويه يجب العمل به ولا يصير الاستحسان متروكا لاجل القياس

بيان لعنبي

فلم قال ترك القياس اولا لاجل الاستحسان ثم بعد ذلك وربما يقوى القياس فيترك العمل بالاستحسان لا
لاجل القياس وحده بل لاجل المجموع او يقال القياس مع الاستحسان هما بحيث لو نظر اليهما مع تجردهما
لكان الاستحسان اقوى وكان يجب ترك القياس لاجله لكن انما ترك الاستحسان لا لاجل القياس وحده
بل بالنظر الى المجموع والمعنى الاول يلوح تحقق معنى الاستحسان فلبيانه اما الاول فمناقض لما ذكره
حيث شرط في الاستحسان ان يكون في حكم الطارئ على المعارض وما ذكره يقتضي طريان المعارض على
الاستحسان واما الثاني فلا يصلح عذرا لانه شرط ترك المعارض والعمل بالاستحسان فالعمل لا الى التعارض
والتوهم واما الذي اختاره المؤلف فمعلول لانه لما قال ترك وجه من وجوه الاجتهاد فقد خرج غير النصوص
لان النصوص كلها مقطوع المتن وقد شرط ان لا يوجد فيه دليل هو مقطوع به فقوله مغاير للعمومات
القطعية تكرار او قوله هذا الخلاف راجع الى القول بتخصيص العلة فيه نظر لان تخصيص العلة هو
العمل بالمانع وترك العمل بالمقتضي لاجل المانع ليس من شرطه ان يكون في حكم الطارئ والاستحسان شرط من شرائط
الاستحسان ثم سنح وجه اخر حيث انه عمل بالمانع وترك المقتضي بانه وجد ما يسمونه استحسانا علامة لكل شيء هو مثل
نص او قياس او اجماع والمراد عليهم تسميته بالاستحسان خاصة في هذا الموضع وتارة وجد ما يكون استحسانا لم
يبن على علم دليل الشرع بل هو ذلك الاستحسان بمجرد اتباع الهوى وما ... وجد ذلك دليلا ... معارض له
بدليل وقياس وهم يمنعون اينما يكون على خلاف القياس مع انهم يتكلمون على خلاف القياس مسائل الاولى قالوا انا
نحكم بان من سبقه الحدث توضأ وبنى على صلوته بخلاف المتعمد للحدث وهذا على خلاف سائر الاحداث اذ ... المحدثات
بمعنى عدم الفرق بين العمد والسبق فقال المنكرون اما اولا فهذا عمل بالحديث المشهور بان من سبقه الحدث توضأ
وبنى على صلوته فتخصيص اسم الاستحسان بالعمل بالحديث في هذا الموضع خاصة دون غيره لا معنى له ولا نسلم انه على خلاف
سائر الاحداث لان سائر الاحداث بمعنى عدم التفرقة في اشتراط الطهارة وحصول الحدث بين العمد
والسبق وذلك حاصل معمول به والبناء في السبق وعدم البناء في المتعمد لم يقع على خلاف هذا القياس وان ادعى
القياس بين السبق والعمد في عدم البناء فالمنع والفرق ان من سبقه الحدث معذور دون المتعمد وقال
الثاني قولهم في شهود الزوايا يوجب الرجم استحسانا والقياس يقتضي عدم الحد فقال المنكر فما يقتضي وجوب
الرجم فلم يعلم دليل شرعي لانه يعتبر ابرار شهادتهم على زنية واحدة فصار كما اذا شهدوا على الزنا
في بيوت فانه لا يجب الرجم بالاتفاق وليس لهم غير ان يقولوا استحسان ان يصدق الشهود ... الشهود
ليس يعطي الرجم ... وايضا فقد ... طور الاستحسان ... عن ...
في الحلم ... فقال المنكر هذه الصور ليس من قبيل المعاوضات بل من قبيل الاباحة والاستباحة ... الطعام
للضيف او نقول ... المتنعم ... فيه والله اعلم

تم بحمد الله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
و... ... ...

لغيره فان ذلك يفيض عليه من الله عند استعداد القابل له وقولنا الوجود شبيه الخاص به
يندرج فيه العلم بالمحسوسات والبديهيات والنظريات لوجود شبه الخاص بكل علم ووضوح
في العامل ويخرج عنه اعتقاد المقلد فانه وان وجد فيه الوضوح مع سائر العقود وفاض
عليه ذلك الوضوح لكن لا لسبب خاص بكل وضوح خاص بل السبب عام مشترك فانه يحصل له
وضوح الاشيا المختلفة المتباينة المتنافرة بسبب واحد وهو ما غلب عليه من متابعة التقليد
وحينئذ تحصل مقومات العلم وتتميز عنده ما يشارك به غيره وما ينفصل به عن غيره وتتميز هذه
الاحاطة عن التصور العامي فهذا غاية ما امكن في الحال في تيسر ويعلم من هذا ايضا امر الظن
ومعرفة الشك ايضا والوهم فانه ان حصل وضوح ولم يكن مع ثقة فهو اول مراتب الظن وهو
ظن ضعيف وان كان مع ثقة غير تامة والثقة لها فوق فهو الظن الغالب وما بينهما مراتب بين
الغالب والضعيف وما يقابل هذا الوضوح من الاحتمال الخفي هو الوهم فله ايضا مراتب في القرب
والبعد كالظن في القوة والضعف واما اذا لم يكن هناك وضوح لاحد الطرفين اصلا بل تساوى
احتمال الطرفين فهو الشك واما لفظ الاستدلال فهو قريب من النظر ولا حاجة الى شرحه واما
الحكم الشرعي فقد عرفته مما ذكرنا سابقا واما لا نجعل ذلك عبارة عن الخطاب وقد بينا ايضا
ان كل حكم فهو قديم من وجه حادث من وجه قديم باصله وهو معدود من حكم القضا وحادث
بتعلقه وانسياق القدر الى وقوعه وهو معدود من حكم القدر ومثاله ان الله تعالى عالم في الازل ان
القتل ظلما مفسدة مضادة لمصلحة الايجاد وهو مطلوب الاعدام ولا ينعدم فيمن لهم الدواعي
المنبعثة عليه من نوع البشر الا بتعليق الزواجر به فعلق به القصاص والكفارات والدية في العاقل
وعقوبات اخرى وهو الخلود في النار في الاجل فهذا الحكم قديم ومعدود من القضا ثم هذا ينفهم
لنا من الخطاب انما نقدر ان اصبنا هذا الحكم من الله بمعرفة امارات عقلية بالنظر الى كمال حكمة الله
وانه لا يهمل المصالح المفضية الى غاية الايجاد عن التحصيل ولا المفاسد المانعة عن البلوغ الى الغاية
عن الدفع واما حقيقة فاعرفنا الشارع بارسال الرسل وانزال الكتب وهذا الحكم القديم
المعدود من القضا يجوز تعليله بالمصالح والحكم لان ذلك لا ينافي القدم لان التعليل بالحكم تعليل
بالعلة الغائية لكن لا يجوز تعليله بالعلة الفاعلية الحادثة اذ القديم لا يمكن ترتبه على الحادث
واما اذا صدر القتل من شخص وجب القصاص على القاتل فهذا حكم حادث لازم من الحكم القديم وهو
وجه حدوثه وهو مترتب على امر حادث ويجوز تعليله به ويجوز ان يقال للامر الحادث انه سبب

لهذا الحكم

لهذا الحكم وشرط له وعلة له بما ذكرنا من المعاني واما العلة الغائية فهي التي ذكرناها في الحكم
القديم واذا عرفت ذلك فاذا سمعت الاصولي او الفقيه يقول تارة ان الحكم الشرعي قديم وتارة
انه حادث وتارة يعلل بالحكمة والمصلحة وتارة يعلل بالعلل الحادثة ويسميها مظنة وقد يقول ان لله
في الواقعة حكمان ولا يقدح عندك شك في صدقه وان ما يذكره صحيح ليس بمتناقض وما مراده
بذلك وقد علمت ايضا شرطا من هذا عند تقريرنا الكلام المولف في هذا الباب فهذا ما يتعلق بهذا
المقام ولما نريد ما ذكر في حد الواجب لم يكن بد من تحديد الواجب بما لا يرد عليه شك الا شيء له
فنقول الواجب هو ما يستحق العقاب على تركه من جهة الشارع عاجلا او اجلا ثم العفو لا ينافي
الاستحقاق بل العفو عن العقوبة انما يتصور في حق المستحق على ان الراسخ لا يرى ترك الواجب يخلو عن
العقوبة اصلا لان كل ما اوجبه الشارع فانما اوجبه لافضائه الى السعادة التي هي غاية الايجاد
بتطهير النفس عن الرذائل والملكات المانعة المعوقة عن نيل السعادة فاذا ترك واجبا فقد فاته من الاسباب
الموصلة والمعينة ما كان يتضمنه اداء ذلك الواجب ويعوق على النيل والسلوك بقدر ذلك وهو نفس
العقوبة وكذلك اذا ارتكب محظورا فقد زاد في اسباب التعويق والمنع بقدره وذلك عقوبة وهذا
لمن ترك تناول ما ينفع من مرض بدني فانه لا بد وان يبطي بالبرء قدر ذلك ويتعوق عن نيل الصحة قدر ما
في تناول ذلك النافع من الاعانة على البرء وذلك موهن للبدن في الجملة ولا بد من ظهور اثره وان لم يحصل له
شعور بافاضة ذلك الوهن الى ترك تناول ذلك المنافع وكذلك اذا تناول شيئا ضارا بالبدن فانه لا بد
وان يورث وهنا في قوى البدن ويظهر اثر ذلك اما في الحال او على طول الزمان وان لم يشعر هو
باضافة ذلك الوهن والاثر الى تناول ذلك الشيء كذلك فيما نحن فيه من ترك الواجب وارتكاب
المحظور بالقياس الى احوال النفس من صحتها وسقمها واما العفو فمعناه عندهم ان يرحمه الله
بعفو معجله من العذاب الادنى بتدارك بهما ما فاته بامتثال الواجب واجتناب المحظور ولا
يوخره الى العذاب الاكبر ومثال ذلك ان الله اوجب الصوم لكسر الرذيلة البهيمية وشدة
الشهوة الى الاكل والشرب لئلا تفضي هذه الرذيلة الى ان تصرف النفس كدها بالكلية
الى تحصيل اسبابها وتصرف الزمان الى التفنن في انواعها وكذلك اوجب الزكوة لكسر
الرذيلة حب المال وتسهيل مفارقته على النفس فاذا ترك ذلك فقد فاته هذا المقصود وهو
عقوبة من حيث المعنى ثم ان الله تعالى اذا رحمه قابلا للرحمة على القرب بلاه بما فاته بقدر
ما يعوق من ماله اضعاف قدر الزكوة وبسبب يوجب مقاساة الجوع والعطش

اضعاف ما كان يعاقبه في الصوم واد المحلة قابلا للرحمة الموصوفة على الغرب وكان في الضلالة
الشديدة امهل له واخره الى العذاب الاكبر فاعفو عفوه ايضا لكن هذا نظر دقيق يتعلق باصول
كثيرة من اصول الحكمة النظرية من حصل له الاطلاع عليها صار بصيرا بالطريق عارفا بمدارك
السلوك لم يعرض له من التردد والاضطراب ما يعرض لغيره وبالجملة فليعلم ان ترك الواجب ينفك
عن استحقاق العقاب ثم انه يندرج فيه كلما يطلق عليه انه واجب اما الواجب المعين مثل صوم رمضان
وذلك لا ريب فيه واما الواجب الموسع فلان الواجب عليه انه لا يؤخر هذا الفعل عن الوقت
المحدود ولا يخلي جميع ذلك الزمان عن ذلك الفعل وترك مثل هذا الواجب لا يتحقق الا باخلاء جميع اجزاء
ذلك الزمان المحدود عن ذلك الفعل وعند ذلك يستحق العقاب على هذا الترك وهو اخلاء جميع ذلك
الزمان عن ذلك الفعل وهذا مفهوم واقع الاشكال في تصوره وفهمه وكذا الواجب المخير
فان الواجب عليه انه لا يخل بجميع تلك الاشياء وهذا الواجب يتأدى بالاتيان بواحد منها والترك انما
يتحقق اذا اخل بالكل فاذا اخل بالكل استحق العقاب على الاخلال اذ هو ترك الواجب وان
اتى بواحد تأدى الواجب واستحق ثواب الواجب وان فعل جميع الواجبات المحدودة بذلك الفعل
في الواجب الموسع واتى بكل الخصال في الواجب المخير تأدى الواجب بالاول واستحق ثواب
الواجب به واستحق ثواب النوافل على غيره وان فرض الاتيان بالكل دفعة فنقول هذا غير متصور
وان فرض ذلك في المخير بتصويرات بعيدة فنقول يستحق ثواب الواجب المتأدى على اكمل الوجوه
وهذا لان الواجب الواحد قد يكون له في الاداء اصل لا يتأدى بدون ذلك وقد يكون
له كمال فوق هذا وقد يكون له كمال فوق هذا وقد يكون للكمال مراتب الى حد ما فالواجب
المخير لا بد وجوه منها ما هو اصل الاداء لا يتصور الاداء بدونه وهو الاتيان بواحد من الامور
ومنها ما هو فوق هذا وهو الاتيان باثنين منها دفعة ومنها ما هو اكمل وهو الاتيان بالكل
دفعة فان هذه الطرق هي الاتيان بالواجب وهو الامتناع عن الاخلال بالكل بعضها اكمل
من بعض وهو يستحق على كل طريق ثوابا الخ ولا يترك الواجب على واحد واحد ولذلك يندرج
فيه الواجب على الكفاية لانه وجب على الكل الاتيان بذلك الفعل لا على كل واحد فان وقع الا
خلال به من الكل استحق العقاب واشتركوا فيه وان اتى به سقط عن الكل واختص الاتي
بالثواب ومن شاركه فيه وان اتى به كل واحد عند امكان ذلك سقط عن الكل واشتركوا في
الثواب وهذا امر جلي التصور لا اشكال فيه وانما اشتغلت بتصوير هذه الامور اذ وجدت

تطويلا في بعض الكتب في هذا الباب ان الواجب واحد بعينه او غير بعينه من غير فائدة كثيرة
وبذلك السبب تشوشوا في تحديد الواجب الى ذكر قيود زائدة على ما شرحنا وارتفع الاضطراب الذي
اوجب الاختلاف الذي لهم في الواجب الموسع والمخير بل من تامل لم يجد فرقا بين الواجب المعين
مثل صلوة المغرب والواجب الموسع مثل صلوة الظهر بالنسبة الى وقتها المحدود والواجب المخير مثل
خصال الكفارة وذلك لان الاتيان بصلوة المغرب مع تعينها وضيق وقتها له طرق فانه قد يؤديها
في بيته وقد يؤديها في مسجد وقد يؤديها في مكان اخر وليس يجب عليهم الجمع بين كل هذه الطرق ولو
اداها في واحد من الامكنة اي واحد كان خرج عن العهدة كذلك الواجب المخير لا يجب عليه الجمع بين الكل
ولو اتى بما يطلق عليه انه واحد من هذه الامور خرج عن العهدة وكما لا يعرض في صلوة المغرب تردد
في ان الواجب احد الطرق المعينة المذكورة او احد الطرق الغير المعينة كذلك هنا وايضا ولا يرد
علينا ما ورد هناك من ان اهل بلدة او محلة اتفقوا على ترك سنة فوتلوا بل لو اصر واحد على ترك السنة
يلام ويذم ويعاقب وذلك لانه لا يستحق العقاب على مجرد مسمى الترك بل على الترك بوصف الاصرار
وعلى سبيل التوطئ والاتفاق وهذا زائد على مسمى الترك فلا يرد السؤال واما الكلام في التحسين والتقبيح
العقلي فقد ذكرنا فيما سبق ما عرفنا به المذكور في الكتاب وقدرا تفطن به اللبيب الحق في ذلك لكنا
نذكرها هنا تفصيلا على وجه اخر فنقول قد بين ان الحاكم هو الشارع وان حكم الشرع قديم ازلي وبينا وجه قدمه
وانه قديم باصله واما حدوثه فللحدوث متعلقه ثم الحكم الذي هو اصل وقديم على قسمين القياس الى اصابة
المكلف له ومعرفته به احد القسمين ما يصيبه وبذكره بمجرد انذار منذر او تنبيه منبه على موارد حجة
ولعله يكسب الحجة منها وبعد ذلك يستقل بعقله باقامة الحجة ويعرف حكم الشرع وربما يضطر في ذلك
الى تفهيم الحجة بتمامها ولكن يستقل عقله بفهم الحجة والانقياد للتنبيه بناء على الدليل العقلي
الذي تلقفه وان لم يثبت عصمة الملقن والمسمعين ولا وجوب متابعته ثم لا يمكن معرفته
بهذا الطريق بل انما يمكنه الجزم بذلك الحكم اذا علم عصمة ذلك المنبه والمنذر ووجوب متابعته ثم انه
يخبر بحكم الله وهو ينقل منه لا بناء على حجة قامت عليه لخصوص ذلك الحكم بل بناء على ما ثبت عنده من وجوب
متابعته مثل حرمة صوم يوم العيد وتقدير الصوم شهرا لا ازيد ولا انقص واذا عرفت ذلك
فمن يريد بقوله ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ان الحاكم هو الشارع وان عقول البشر لا تستقل
باصابته وادراكه الا بانذار رسول من الله من الملك وهذا انما يكون بالنسبة الى المصطفى من البشر
وهو النبي او من البشر بالقياس الى غيره من بني جنسه بدون هذا الرسول وتنبيهه على الحكم

وهو ادل الحجة وقد تقرر معه الحجة وبلغته او تقرر وجوب عصمته ومتابعته عليه ثم لخبره بما هو
الحكم عند الله فهذا اعتراف في الاصابة بما ذكرنا من الطرق في القسمين المذكورين فلا منازعة
مع هذا القائل بل كل من حاله هذا نازعناه وهذا المعنى يشير قوله تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب
ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء ثم الرسول ينقسم الى رسول من جنس البشر وهو رسول غيره
من بني جنسه والى رسول من الملك وهو الى الصفوة من البشر وهم الانبيا على ما قال تعالى الله يصطفي
من الملائكة رسلا ومن الناس لان عقول البشر قاصرة عن الاطلاع على اسرار هذه الاحكام بغير
توسط ولذا لم يكلمهم الله بالاحكام ولا واخذهم الا بعد ارسال المنذر والمبين والمنبه على ما قال تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا قوله وما اهلكنا من قرية الا لها منذرون ذكرى وما كنا ظالمين
وامثال ذلك كثير واما من يريد بقوله ان الاحكام لا تثبت الا بالشرع ان العقل لا تصرف له في ذلك وانه لا
يمكن معرفة حكم الله الا باحد الطرق المذكورة وهو الطريق المذكور في القسم الثاني من الاحكام فذلك
نازعه فيه غاية المنازعة وقد بينا ما فيه من المحذور وما يلزم منه من الفساد من افحام الانبيا وغيره من
المحالات ثم رايت بعض هؤلاء يقول في كتابه الحاكم والموجب والمرجح هو الله تعالى لا العقل ويزعم ان
النزاع وقع في ان الحاكم والموجب والمرجح هو العقل او الشرع وليس كذلك بل الحاكم والموجب والمرجح
هو الله لا غير لكن الكلام في معرفة الله واصابته انه هل ينحصر فيما ذكرتم من الطريق او يحصل ايضا حكم
بسائر ما ذكرنا من الطرق فان احدها من الاخر ثم انا نذكر لذلك مثله وافقه لا يمكن انكارها وذلك
ان النبي اذا انذر مكلفا فطنا وقال اعلم ان لك خالقا عظيم الشان خلقك لاجل ان تصرف كلك
الى معرفته والاطلاع على كماله وبهائه وتستعد بذلك لنيل سعادة سرمدية وان لم تفعل ذلك شقيت شقا
للحرمان ولقيت عذابا بمحل اطويلا فههنا يحكم عليه عقله بان لا اصغا الى ما يقوله لطريق لا ضرر
فيه ولاسيما اذا قال له النبي انظر في ملكوت السموات والارض وتفكر بعقلك حتى تعلم ما اقوله
لك او يقول له اني لك الحجة على ما اقوله ففي مثل هذه الصورة لا اشك ان استماع كلامه والاصغا
الى ما يلقيه من الحجة لا ضرر فيه عليه ولو ترك الالتفات الى ذلك مع احتمال صدقه تضرر بذلك ضررا
شديدا على تقدير صدقه وفي مثل هذه الصورة يحكم بديهة العقل بوجوب النظر والاصغا فاذا اصغى
واستمع الحجة وفهمها علم ان ما نبهه عليه كان حقا وان الحكم الذي حكم به عقله هو حكم الله ووجوب
النظر في ايات الله للتوصل الى معرفته والاصغا الى المنذر وكذا اذا نبهه على سائر المطالب من معرفة
نعوت الله ووحدانيته ولقيه المعاد وسعادة الاخرة وشقاوتها ثم اذا قال له اني نبي الله حقيقي

الله بالرسالة الى الخلق لاختصاصي بنبوة وقبول فيض المعارف من الله تعالى بغير توسط من البشر حتى
ابين لهم ما هو سبب نجاتهم واخلصهم عما هو سبب هلاكهم واهديهم الى صراط مستقيم به يصلون
الى سعادة المعاد وانا اعرفهم بسلوك ذلك الطريق لا خاطئ بجهة المقصد ومعرفتي بما يعين على سلوك
الطريق وما يمنع منه ثم بين له مصداق ذلك بالبيانات العقلية حتى علم ان الطريق الى المقصد مشكل مخوف
ولا يهتدي اليه كل احد بل لا بد له من هاد وعلم ان صاحبه اهدى الناس واعلم بذلك الطريق حكم حينئذ
عليه عقله بوجوب متابعته وتصديقه في كل ما يخبر عن الخالق وان الخالق بعثه لهداية الخلق وانه
يجب على كل احد التمسك به وبما يبينه ويهديه وان كل ذلك عن الخالق تعالى ثم بعد ذلك يحكم بكل حكم
يحكم به الرسول سواء قامت عليه حجة عقلية او لم خاصة بذلك الحكم او لم تقم فهذا الشخص قد عرف بعض
احكام الله بعقله بعد انذار الرسول له او تقرير الحجة معه خاصة فقامت على ذلك الحكم خاصة قبل
معرفة وجوب متابعته وعرف بعض الاحكام بعد معرفة نبوته ووجوب متابعته وان لم تقم
عليه حجة عقلية بالخصوص وهذا مما لا يمكن انكاره ولا يبعد ان يقال ان ما عرض لهم من الغلط
في هذا الباب انما عرض لانهم لم يتفهموا معنى النبوة وغاياتها وفوائدها وطريق اثباتها على طبقات
الناس وما المعجز والحكم بنفسه لعدم تدبرهم القران العظيم وما جاء فيه من معنى النبوة وفوائدها
وكيفية اثباتها على الطوائف بل زعموا حصر المعجز في الخوارق المحسوسة مثل احيا الموتى وقلب العصا
ثعبانا وان النبي اذا ادعى النبوة لا بد وان يظهر من هذا القبيل شيئا حتى يعترف الناس بنبوته و
وفعله من غير ان تقرر حكمه او تلقين حجة ونتيم برهانا عقليا على المطالب في مسائل الالهية من المبدا
والمعاد وليس الامر كما زعموه بل النبي هو المخصوص بتقرير المطالب الالهية ومناهجها واقامة
الحجة عليها وتنبيه الخلق على هذه المطالب وعلى مواد براهينها ومناهجها وهداية الخلق الى
الصراط المستقيم بعد تمهيد القواعد الكلية وهو معنى النبوة ومنه تحصل الغاية واما
اظهار الخارق المحسوس على تجرده بدون اختصاصه بما ذكرنا من المعاني لا تحصل منه غاية النبوة
ثم اختصاصه بهذه المعاني خارق معقول يظهر للعقلا ومنهم يتعدى الى العامة والمعجز المعقول
يستمر على ممر الدهور كالامر في القران العظيم فانه مشحون بالحجج البالغة والبراهين الباهرة بدوام
اعجازه ونفعه لا يختلج في باطن من فهمه ريب واشكال واما الخارق المحسوس فينقضي ويضمحل ولا
يدعو لتصديقه من سمعه بعد زمان شيء ووقع كثيرا الريب فيه من وجوه اخرى بان ينسب ذلك
الى نوع من السحر والشعبذة وان ذلك يقبل المعارضة واما الحجة العقلية القاطعة اذا فهمت

لا يحول بساحتها شيء من هذه الاحتمالات ومن تأمل ما ورد في التنزيل العظيم عرف هذه التفاصيل
منها ما ورد في سورة العنكبوت من قوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك
إذا لارتاب المبطلون والمراد به نفي الريبة فيما يتوهم أنه تعلمه من غيره من بني جنسه أو لقنه
من أساطير الأولين لأن كل أحد من الأعداء كان يعلم أنه لم يشتغل على أحد من البشر بشيء من
العلوم ولا تعلم الخط ولا مارس الكتب والصحف وقوله بل هو آيات بينات في صدور
الذين أوتوا العلم إشارة إلى أنه معجز معقول يشتمل على الحجج القاطعة والبراهين الساطعة والحكم المتعلقة
النافعة ليس من الخوارق المحسوسة المتلاشية لا يمكن معارضة هذا بشيء ولا يشتبه فيه اللهم
إلا من لم يكن متنبهاً البهيمة ولذلك خصه بصدور الذين أوتوا العلم وأما من فهمه ولم يكن
له بد من الانقياد لكن قد يجحد بعض من يظلم نفسه لكن غذا عن عقله لكنه هواه وشيطانه يبعثه
على الجحود ثم قوله وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير
مبين إشارة إلى أنهم كانوا يطلبون منه الخوارق المحسوسة وخاصة ما يتعلق بالعذاب الذي
كان يتوعد به من لم يؤمن به فأمر النبي بأن يجيب بقوله إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين
ومعناه أن الآيات والعجائب والخوارق كل ذلك من عند الله هو منشئها ومظهرها في
الأوقات في الأمم بحسب ما يعلم من غاياتها ومصالحها وأما الذي يأتي وخصني به هو أني
أنذر وأنبه على الحق وأبين بالحجة وهذا هو عمدة النبوة والغاية التي بعث الأنبياء لأجلها
إنما يتعلق بهذا المعنى لا بغيره وفيه الكفاية وإنه من أقوى الآيات وأشملها للفوائد
والرحمة ولهذا عقبه بأن قال أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة
وذكرى لقوم يؤمنون إشارة إلى ما اشتمل عليه التنزيل من الحكم والمعارف المقررة
بالحجج والبراهين العقلية ولهذا وأما الخوارق المحسوسة فهي لأجل من لم يفهم الحجج المعقولة
ثم إنهم لا يؤمنون بها في الأكثر على ما حكى الله عنهم بقوله أولم يكفروا بما أوتي موسى
من قبل قالوا ساحران تظاهرا إلى آخر الآية ولذلك قوله تعالى ما آمنت قبلهم من قرية
أهلكناها أفهم يؤمنون وكذلك قوله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون وكذلك قوله
ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى إلى آخر الآية ومثل هذا كثير والحاصل أن عمدة
الرسالة هو المعجز المعقول واختصاص النبي بالتنبيه على المعارف والاقتدار على تقرير البراهين
العقلية ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم وقال ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة إلى آخر

الآية وهذا أمر أكابر الصحابة رضوان الله عليهم لأن أن يفهموا الحكمة المقررة المحررة في كتاب الله ويفهموا
ما كان يسرد عليهم النبي صلى الله عليه وسلم من الحكم وأن جميع ما كان يحدث به حكم وبراهين وكانوا
أيضاً مخصوصين برجحان العقل وزيادة الفهم على ما وصفهم الله تعالى بقوله كنتم خير أمة أخرجت للناس
ولذلك لما نزل عليهم الكتاب الذي هو بينة ما في الصحف الأولى وهو المعجز المعقول فهم بلغوا من النبي
صلى الله عليه وسلم حكماً كثيرة وعلوماً غزيرة هي الأصول ببراهين عقلية وجزموا بأحكام كثيرة من
أحكام الشرع ثم بعد ذلك تقررت عندهم محجة النبوة بل سبق ذلك التعليم والتعلم هو البرهان على
النبوة إذ به علموا اختصاصه بزيادة قبول المعارف من غير توسط بني جنسه والاقتدار على تقرير
الحكم وتفهيم المعارف فإلى أن يحصل الجزم بنبوته فقد جزموا بأحكام كثيرة شرعية أصابوها ببراهين
عقلية قررها النبي صلى الله عليه وسلم معهم أو نبه عليها وكل هذه الأحكام من القسم الأول ومن جملة
هذه الأحكام شكر المنعم ووجوبه وكيفية أدائه فلا يمكن على هذا حصر الأحكام الشرعية في القسم
الثاني على ما زعموا ثم ذهب أن الاستدلال على النبوة ينحصر في المعجز المحسوس على ما ظنوه لكن من
نظر في الخوارق المحسوسة بعد دعوى النبي واستدل بها على تصديقه وجزم بنبوته فهو يجزم عقيب ذلك
بأن متابعة النبي واجبة ومخالفته محظورة وهذان الحكمان قد عرفهما بالحجة العقلية وقام عليهما
البرهان العقلي وهما من الأحكام الشرعية فلم ينحصر طرق استعلام الأحكام الشرعية فيما
ذكروه وليس قالوا نحن نقول لا سبيل إلى معرفة الأحكام الشرعية إلا مع إنذار من النبي وتنبيه
منه منقول هذا لا نزاع فيه وقد حصل الاتفاق على هذا وارتفع الخلاف وإنما أطنبت في هذا المعنى
لأن يكشف الغطاء عما وقع فيه من التنازع والاضطراب من أهم الأمور والانحراف عن الصواب في
هذا الباب يوقع في ضلالات وجهالات وبهذا القدر ينكشف لصاحب الفطرة السليمة ما هو
الحق فلنقتصر عليه قال رحمه الله الكلام في اللغات إلى أن قال والأولى أن نساعد أهل النحو
إلى آخره أقول قد علمت فيما سلف أن قوله هنا أن الكلام بالمعنى الأول وهو المعنى القائم
بالنفس مما لا حاجة إليه في أصول الفقه مناقض لما سبق منه في تحديد الحكم الشرعي ثم ما ذكره من
الاعتراض مدفوع لكن على هذا التحديد اعتراضات أخرى وفيه بحث غموضاً أورده أما سؤاله
الأول فمدفوع لوجهين أحدهما أنه لا نسلم أن مصادر التحديد لكون الكلمة المفردة كلاماً غايته
ما في الباب أن الكلمة المفردة قد تألف من حروف لكن ليس كل مؤلف منتظماً فإن التأليف ينقسم
إلى منتظم وغير منتظم والمنتظم من التأليف في كل شيء هو المستحسن المقصود فالكلمة الواقع موقعه

وانتظام الحروف انما يتصور اذا صار التاليف مفيدا ومفهما للمعنى وحسن السكوت عليه وعلى هذا
فلا فرق بين اصطلاح النحاة والاصوليين ويعلم من هذا ان شرحه المنتظم الذي هو الجنس في الحد غير
سديد والوجه الثاني في الدفع هو ان لكل طائفة من اهل العلم لها اصطلاح على المعنى الذي يريده
بحسب ما يناسب الفن الذي يبحث فيه وليس للبعض منع البعض عما يصطلح عليه ولا حرج في ذلك
اللهم الا اذا تبين خلو هذا الاصطلاح عن فائدة في ذلك الفن او يبين ان هذا الاصطلاح
يشوش البحث في ذلك الفن وانه لم يظهر ذلك فيتبين اندفاع ما ذكره واما سؤاله الثاني فانما
يرد لو كان لام التمليك او باء الالصاق او التاء من غلام كلام فيقال وجد المحدود بدون هذا
الحد لكن ذلك ليس بكلام عند احد اصلا فكيف يرد هذا السؤال وقوله كل حرف كلمة وكل كلمة
كلام مجرد الدعوى لا دليل عليه وكل واحدة منهما ممنوع ولم يقل بذلك احد ولا لزم المقول به
من هذا التحديد وكان جميع ما ذكره مدفوعا واما البحث الذي يرد على هذا التحديد فمن وجه اخر من
ذلك ان يقول ذكر المنتظم مكان الجنس وقوله المتواضع عليها مكان الفصل الاخير ولا شك ان
الضمير في قوله المتواضع عليها عائد الى الحروف التي منها يكون الانتظام والمراد بالانتظام ان
كان ما ذكرنا من المعنى وهو ان يقع التاليف مفهما مفيدا لحسن السكوت عليه فقد حصل الاستغنا
عن قوله المتواضع عليها لان الحروف التي ينتظم منها الكلام لا يتصور الا متواضعا عليه
سوا كان اراد بالحروف ما هو قسيم الاسم والفعل الذي هو احد انواع الكلم او اراد به حروف
الهجا فان الحروف كل واحد من المعنيين متواضع عليه وكونه متواضعا عليه متعين لانه في الجملة
في اللغات داخل في مفهوم الحروف فيقع قوله المتواضع عليها تكرارا بل الانتظام من
الحروف يغني عن ذلك وان كان المراد من الانتظام ليس ذلك بل مطلق التاليف وعند ذلك يرد
الاشكال من وجه اخر لانه ان اراد بالمتواضع وضع الحروف بازاء معنى فهذا لا يتناول الا الحروف
التي هي نوع من الكلمة وعند ذلك لا يكون الجملة الاسمية والفعلية كلاما لانه لم ينتظم من الحروف
على هذا التفسير وهو كلام بالاتفاق بل هو معظم الكلام بل ينحصر الكلام على هذا في مثل قولنا
هل بل قد ان وهذا لا يعد من الكلام فضلا من ان ينحصر فيه الكلام وان لم يرد بالتواضع ذلك
بل اراد اعم منه وهو ان يكون مستعملا في الجملة منطوقا به وحينئذ يندرج الحروف المفردة
الهجائية وكل ما يتالف من هذه الحروف يجب ان يكون كلاما اذ المراد بالانتظام ليس الا
التاليف وبالتواضع الا مجرد الاستعمال فمن احد حروف فاعله من الباء واللام والراء والشين

والصاد والطاء وغيرها وركب كلاما تركيبا غريبا غير مصطلح عليه مثل برص طس رص وجب
ان يقال انه قد تكلم وان سمي ما يلفظ به كلاما وظاهر ان ذلك باطل فهذا وجه وارد
على هذا التحديد واما قوله المسموعة فالمفهوم منه ان يكون مسموعة بالفعل وهذا
ليس بشرط فان من خلا بنفسه في بيت وقرا ادابا وانشد شعرا فالكلام صدر عنه وان
لم يسمع ذلك احد وايضا يصح ان يقال تكلمت فلانا فلم يسمعه وايضا يصح ان يقال تكلمت بحيث لم
يسمعني احد اللهم الا ان يريد بكونها مسموعة ان يكون ذلك بالقوة لكن كان يجب
التعرض لذلك المعنى في الحد اذ الحدود تراد للايضاح لا يحتمل فيها الابهام والاجمال وايضا
فقوله المتميزة تكرار محض لا فائدة فيه وذلك لانه لما قال المنتظم من الحروف فقد تضمن تعدد
الحروف وتميز بعضها عن بعض فان المنتظم من الحرف الواحد بالتكرر لا يقال فيه انه
منتظم من الحروف واذا جاء التعدد فقد تميز كل واحد من الاخر بالضرورة واذا دخل
التميز في ذلك القيد كان ذكره بعد ذلك تكرارا واما قوله وقع تحرزا عن اصوات الطيور بل
الصوت قسيم للحروف فانه لم يشكل ان القول المسموع اما حرف واما صوت فلا يكون الصوت
نفس الحرف الا بالعكس وان فرض طائر ينطق بحروف عدة من الحروف التي يستعملها
فقد ينقض هذا الحد بذلك ولا يقع هذا القيد مفيدا ولا يحصل به التحرز لان تلك
ايضا حروف متميزة مسموعة فوجب ان يكون كلاما قال رحمه الله الا ان قاعد
اهل النحو الى اخره اقول قوله كل منطوق به دل بالاصطلاح على معنى فهو كلمة
يلزم منه ان يكون المركب الذي هو الكلام كلمة وهذا مما لم يقل به النحاة فانهم قالوا
الكلمة هي اللفظة المفردة بل الكلام مركب من الكلمات لا انه كلمة وايضا ما ذكره في
هذا الكلام وتقسيمه ينتقض بقولنا ع وش فانه كلام لحسن السكوت عليه وليس بجملة
من الاقسام التي عدها فان قلت بل هذا مركب في التقدير قلت لكن لم يذكر ذلك في الحد
فورد ما ذكرنا وايضا فقولنا الرجل العالم جملة مركبة من اسمين مفيدة لانها دالة على
معنى وليس بكلام عندهم قال رحمه الله للنظر الثاني في البحث عن الواضع الى اخره اقول
لما ظعن في حجج القاطعين باحد المذاهب المحكية واختار التوقف والتردد لم يتكشف ما هو
الحق في هذه المسألة فان التوقف ضد الانكشاف ونحن نريد ان نبحث في هذا الموضع
ونحقق ان النزاع فيما اذا بحث يتضح ما هو الحق وينكشف للذهن ان نظرا ولا في تفصيل

فهو غير سديد لان صوت الانسان لا
يمكن ان ينفصل عن اصوات الطيور

ما حكاه عن عباد بن سليمان وفيما ورد به عليه فنقول إن كان ما نقله عن عباد هو أن بين اللفظ
والمعنى مناسبة تقتضي أن يكون ذلك اللفظ موضوعا بإزاء ذلك المعنى ودالا عليه مطلقا بالقياس
إلى كل الأمم في كل الأعصار فذلك بين البطلان ويصح ما ذكره في الاحتجاج عليه لكن الاحتمالات
لا تنحصر في الأربعة المذكورة لاحتمال أن يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة أخرى لا على هذا الوجه بل
على ما نذكره ونزيد الاحتمالات على هذه الأربعة وإن كان مذهب عباد غير هذا بل يقول إن بين اللفظ
والمعنى مناسبة مخصوصة وتلك المناسبة تختلف باختلاف الأمم والأعصار واختلاف النواحي
والأقطار فبين معنى الحجر وتركيب اللفظ من الحاء والجيم والراء مناسبة لا مطلقا بل بالقياس
إلى العرب دون الفرس والروم والعزى لا يمكنه أن يستعمل بإزاء معنى الحجر غير هذه اللفظة
وكذا في كل أمة بحسب المناسبات التي تختص بهم وإذا أراد العربي ومن نشأ بالحجاز مثلا في زمان
كذا أن يضع لمعنى الحجر اسما عند خطران المعنى بباله بأسباب القدر لم يخطر بباله من الألفاظ
غير المركب من الحاء والجيم والراء لأسباب قدرية معينة مخصوصة وإن خطر بباله عدة
من الألفاظ لكن لا بد وأن يرجح هذه اللفظة لما ذكرناه من المعنى وهذه المناسبات لا يعلمها غير
الخالق وقدرته توجب خطران كل معنى بلفظ مع معناه بالبال في الوقت المعين في الأمة المخصوصة
وبهذا الطريق تحصل هذه اللغات المختلفة وعلى هذا فلا يكون هذا الجواب كافيا في الدفع
وذلك لأن تخصيص وجود العالم بوقت مقدر معين إنما كان لمصلحة وحكمة اقتضت ذلك وهذا
مقرر في العلم السابق وكيف يجوز أن يكون ذلك لا لمرجح ولو لم يكن لمرجح لزم أن يكون ذلك
لا لمرجح ولو لم يكن المرجح لزم أن يكون ذلك اتفاقا على ما قرره المؤلف قبل هذا وما يكون اتفاقا لا
لا يكون مستندا إلى الاختيار فيجب أن يقال فعل الله تعالى ليس اختياريا وذلك ليس بصحيح لأنه يبطل
هذه القاعدة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين لأنه لا يمكنه التعويل على ذلك وكذلك الكلام
في القسم الآخر ضعيف وهو أن يكون الواضع هو الناس وقوله يحتمل أن يكون السبب في
التخصيص خطران ذلك المعنى بباله في ذلك الوقت دون غيره قلنا نعود الكلام في اختصاص
خطران ذلك المعنى بباله لأنه لما أمكن أن يخطر بباله هذا اللفظ وغيره على السوية فلم كان
خطران هذا دون غيره أولى ولا بد من أن ينتهي إلى إخطار الله تعالى ذلك بباله وتخصيص إخطار
الله سبحانه هذا اللفظ دون غيره مع قدرته على إخطار غيره لا بد وأن يكون لمخصص وذلك
المخصص هو تلك المناسبة التي ذكرناها فلا بد من مثل هذه المناسبة وقوله الأعلام لا مناسبة

بينها وبين مسمياتها بل ذلك ممنوع ثم إن هذه المناسبات تختلف تارة بوجود لفظ واحد يناسب معاني
كثيرة مختلفة كما في الألفاظ المشتركة وتارة يوجد معنى واحد يناسب ألفاظا كثيرة مخصوصة دون
غيرها كما في المترادفة فلا تنحصر هذه الصورة نقضا على ما ذكرنا من تمهيد المناسبات ثم إن سياق
القدر إلى معرفة هذه اللغات والأوضاع والاصطلاح عليها يقع على وجهين أحدهما أن يكون
في ابتداء خلقهم كما خلق تعالى آدم وزوجته قبل الكل فأسباب القدر توجب خطران المعنى
ببالهم بمشاهدتها أو بسبب آخر وتوجب عليهم باحتياجهم التخاطب به ليمكن أن يعرف بعضهم
بعضا في ضميره من المعنى وإن أولى الطرق التعبير بالألفاظ لخفة المؤنة ثم إنه توجب ثم خطران
الألفاظ المعينة المخصوصة ببالهم ليضعوها بإزاء تلك المعاني ويصطلحوا عليها والوجه
الثاني أن يصير تعليم المتقدم للمتأخر من جملة أسباب القدر وتحصل فيهم الاستغناء عن ابتداء الوضع وهذا
كما في خلق بدن الإنسان فإن ذلك يكون في الابتداء من الطين والتراب وبعد ذلك يكون من النطفة وإذا عرفت
ذلك عرفت أن الاصطلاح من الناس ليس ينفي عن أسباب القدر الموجبة لخطران المعاني والألفاظ المناسبة
لها بالبال إما بالتعليم والتعلم أو بأن يكون هو محل أثر تلك الأسباب فإن بال الإنسان هو محل الخطران
وموضع نقش المعاني وصور الألفاظ فإن عنوا بكونها اصطلاحية من الناس هذا القدر من المعنى الذي
ذكرناه في توسطهم فهو حق وكذا إن عنوا بالتوقيف أن الخالق سبحانه هو العالم بالمناسبات التي بين الألفاظ
والمعاني وهو عالم بجميع المعاني التي تتصورها الناس على اختلاف طبقاتهم وبجميع الألفاظ التي بإزائها
بحسب الأمم والأعصار وقدرته توجب إخطار كل ذلك ببالهم وهو الذي يلهمهم إلى استعمالها فذلك
أيضا حق ولا منافاة بين المعنيين ولا اختلاف بين القولين وإن عنوا بكونها اصطلاحية استقلال
الناس باستحضار المعاني في الذهن واختراع الألفاظ المناسبة لها وهو العالم بتلك المناسبات
التي لا بد منها فذلك بين البطلان وكذلك إن عنوا بالتوقيف أن الناس لا مدخل لهم في الوسائط أصلا
بوجه من الوجوه بل يحصل لهم علم بأن هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى من غير سبق تعلم وتعليم من غيره
أو وضع واصطلاح من الناس فإنه أيضا بين البطلان والاختلاف في هذه المسألة شبيه بالاختلاف
في مسألة خلق الأعمال وقد بينا ما هو الحق في تلك المسألة في العلوم السابقة ولها هنا لسائل أن يعترض
على المصنف بأنه لما قرر فيما سبق أن العبد لا فعل له أصلا وأنه مضطر فيما يفعله أو يصدر عنه بالاتفاق
ليس له اختيار ومنه كان اللائق بمذهبه التوقيف وأن يجزم بأن اللغات توقيفية كما نقله عن الأشعري وأن
يتابع ما ذهب إليه امتناع كون اللغات اصطلاحية لضرورة امتناع الاختيار فيما يصدر عن الناس فكيف

دهل عن هذا وبهذا القدر يتضح ما هو الحق في هذه المسئلة ولا حاجة الى النظر فيما ذكروه من الادلة
لانها ذكرت قبل تصحيح الدعوى وتعيين المعنى الذي وقع فيه النزاع وبعد تنقيح ذلك المعنى اما ان يرتفع النزاع
بالكلية او يتبين بطلان قول من عدل عن الصواب بما ذكرنا ثم لما تبين فساد ما ذكروه في حد الكلمة والكلام
لم يكن بد من تحديدهما بحيث لا يرد عليه تلك الاسولة فنقول كل لفظ مفيد معنى بالوضع فان حسن السكوت
عليه بالاستقلال كان كلاما والا كان كلمة ان كان مفردا مثل لام التعريف والتمليك او كان تركيبه في اصل الا
صطلاح كتركيب الفرس وتركيب ضرب وتركيب قد وهل وان كان تركيبه في الاستعمال مثل قد خرج وهل زيد
فهو تركيب ناقص ليس بكلمة بل هو مركب من الكلمات ولا كلام بل هو محتاج الى متمم واحترزنا بالافادة بالوضع
عن المهملات فانها تفيد معاني بالعقل اذ يمكن الاستدلال بها على ان المتلفظ جهير الصوت او ليس وانه فصيح
ام الكن او الثغ وعلى ان اعضاء صدره وحنجرته سليمة او ماوفة وعلى انه انسان تلفظ بها من وراء جدار
واحترزنا بقولنا بالاستقلال عما اذا استفهم استخبارا او استفهاما مثل ان يسال سائل هل عندك زيد فنقول
في الجواب لا او نعم لحسن السكوت عليه مع ان لا او نعم ليس بكلام لان حسن السكوت هنا انما كان بتقدير
ضم السوال اليه ولم يكن بمجرد الحرف بالاستقلال وعلى هذا لا يرد شي مما ذكرنا من الاسولة **قال**
رحمه الله الرابع البحث عن الموضوع له الى اخره **اقول** هذا الكلام ليس يخلو من اضطراب
واستدراك وعدول عن الصواب وذلك لان المعاني التي يدعي فيها انها غير متناهية فاما ان يعني بها
افراد المعاني واشخاصها في التصور فذلك لا شك في انها غير متناهية لان افراد كل نوع كذلك فان
افراد السواد مثلا لا ينحصر اذ كلما تصور الانسان فردا من السواد كان هناك افراد يمكنه التصور
وراء ذلك وهذا ممتنع ان يقال كل فرد من افراد السواد الذي يمكن ان يتصور في الجملة قد وضع بازائه لفظ
لان وضع اللفظ بازاء كل فرد على الخصوص يستدعي تصور ذلك الفرد على الخصوص ولما امتنع ذلك في كل
الافراد امتنع وضع اللفظ لكل الافراد بالخصوص واذا امتنع اصل الوضع بالخصوص امتنع على سبيل
الاشتراك والانفراد جميعا لان الوضع بالخصوص اعم من الوضع بالخصوص بالانفراد وبالاشتراك
واذا امتنع الاعم امتنع الاخص ضرورة ولا حاجة في بيان هذا الى جميع ما تكلفه من المقدمات والتقسيمات
بل بما ذكرنا في ابطال قسم واحد من تلك الاقسام بلغ في هذا المطلوب وكان ما عداه مستدركا واما
ان يعني بالمعاني انواع المعاني فهي متناهية فلا يتاتى فيها ما ذكر من الاحتجاج وايضا للقائل ان
ان يقول للمولف بانك لما لم تجزم بان الالفاظ توقيفية او اصطلاحية بل قد بينت انه يلزم كل الاعتراف
بكونها توقيفية واذا كان كذلك فهذا ان هذه المعاني غير متناهية بالقياس الى تعقلنا انا ويمتنع

منا نعقل الكل على التفصيل لكن لا يمتنع ذلك في حق الله تعالى بل كلها حاضرة واجبة الحضور في علمه على التفصيل
ولا يمتنع منه وضع اللفظ بازاء كل واحد على التفصيل والذي يحرر فيه وقررناه ههنا لحال فيما ذهبت اليه
اولا **قال** رحمه الله البحث الثاني في انه ليس الغرض من وضع اللغات ان يفاد بالالفاظ المفردة معانيها
الى اخره **اقول** اما ما ذكره من الغرض فلا ننكر انه غرض في الجملة لكن لا نسلم ان الغرض ليس
هو بل افادة المعاني المفردة ايضا من جملة الغرض وما ذكره من الدور غير لازم لان الانسان قد يتصور معنى
مفردا ويفهم بان اللفظ الفلاني موضوع له ثم انه تغيب ذلك المعنى عنه بالكلية فمن اراد ان يذكره ذلك المعنى
فطريقه ان يسمعه ذلك اللفظ فان بعد معرفة الوضع يصير كل واحد من اللفظ والمعنى مذكرا للاخر ولا دور
في هذا وهذا يصلح ان يكون غرضا فيكون من جملة اغراض وضع الالفاظ لمعانيها **قال** رحمه الله البحث
الثالث الى اخره **اقول** للسائل ان يقول هو لم ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية ان اردتم
به انها ما وضعت لان تدل على الموجودات الخارجية ابتداء من غير توسط الدلالة على المعاني الذهنية
فهذا حق لان الالفاظ انما تدل على وجود المعنى الخارجي بتوسط دلالتها على المعاني الذهنية فمعظم
المقصود ذلك فان القائل لغيره قم مقصوده ادخال القيام في الخارج لا في الذهن وكذا المخبر لغيره
جاء زيد هو ان يخبره بمجي زيد في الخارج لا في الذهن واما ما ذكره فلا احتجاج فيه وذلك انا لما ظننا صخرة وسميناه
ثم لما دنونا منه وظنناه شجرا سميناه الى ان عرفنا انه انسان وسميناه به دلت هذه المراتب وتبدلاتها على
ان التسمية يراد بها الدلالة على الموجودات الخارجية وكذلك كانت التسمية تتبدل عند العلم بان الموجود
في الخارج غير ما هو في الظن حتى حصل اليقين بالذي هو موجود في الخارج فعند ذلك تستقر التسمية
واعلم ان التسمية الاولى والثانية كانت باطلة لما لم تكن مطابقة للموجود الخارجي وهذا دليل على ضد ما
نوجاه واما في المركبات فلذلك فان من اخبر عن شي ولم يكن المخبر عنه مطابقا له في الوجود الخارجي كان كذبا
وان كان في ذهن السامع والقائل مطابقا له لزعمهما ذلك فدل على ان العبرة للموجودات الخارجية لا الاحوال
الذهنية متوسط لا محالة في الوضع والاستعمال جميعا فان الواضع ما لم يتحضر المعنى في ذهنه لا يمكن تفهيمه
ان اللفظ قد وضع بازائه وكذلك في الاستعمال فان اللفظ انما يدل على المعاني في الخارج بواسطة الدلالة
على الاحوال الذهنية **قال رحمه الله** البحث الرابع الى اخره **اقول** هذا ايضا فيه نظر وذلك لانا
ان قلنا ان الواضع هو الله تعالى فهو يعلم ان هذه المعاني الجزئية مما تحتاج اليها خواص عباده لمعرفته
فيضع بازائها الفاظا ويفهمهم تلك الالفاظ بالالهامات وارسال الرسل وانزال الكتب ثم ان تلك الالفاظ تشتهر
بين العامة والخاصة مع ان تلك المعاني لا تعرفها الا الخواص ولذلك لم يطلع اكثر الناس على معاني الالفاظ

وان اردتم ان الدلالة ابدا على الموجودات
الخارجية المقصودة من وضع الالفاظ
فلا ظاهر السطح ...

الكتاب كما يجب وكذلك ان قلنا ان الواضع هو الناس فان الواضع العالم الحكيم الذي قد تفهم المعاني
الخفية الدقيقة ويعلم ان العلماء من الناس يحتاجون الى التعبير عنها في مباحثاتهم ويطلع بعض العلماء على
وضعه للالفاظ بازاء تلك المعاني ثم انه تشتهر تلك الالفاظ بين الكل ولا تفهم معانيها غير العلماء
وهل اسماء الله تعالى واسماء صفاته واسماء احوال الاخرة والمعاد الا من هذا القبيل مع اشتهار تلك الالفاظ
العامة والخاصة وكيف يمكن دعوى شياع هذا القسم فهذا ما اردنا ان ننبه عليه واما سائر ما في
الباب فلا نناقش فيه **قال رحمه الله** الباب الثاني في تقسيم الالفاظ الى اخره اقول للسائل
ان ينظر في هذه التنبيهات على التفصيل اما الاول فقوله اما التاقسان فقلنا فيقول قد ثبت انقسام
دلالة اللفظ الى الوضعي والعقلي وهو دلالة اللفظ على حياة الصوت وصحتها وسلامة الاعضا
ومرضها فان تلك الدلالة عقلية محضة لا مدخل للوضع فيها ولا فرق في هذه الدلالة بين الالفاظ
المهملة والموضوعة واما دلالة اللفظ على مسماه فهي وضعية محضة فانه لولا الوضع ما حصل دلالة
اصلا واما التضمن والالتزام فهما ايضا متعلقان بالوضع بمعنى انه لولا الوضع بازاء المسمى لما دل
اللفظ بالتضمن والالتزام اصلا غير ان اللفظ لم يوضع للجزء ولا للازم وانما حصلت هذه الدلالة على
سبيل انتقال الذهن من المسمى اليهما فان قيل في هاتين الدلالتين انهما وضعيتان كان ذلك جائزا ولم يكن
بعيدا ولو اصطلح على انهما عقليتان كان ذلك ايضا لكن بعد ان تعلم هذه الفروق واما التنبيه الثاني
فعبارته في الاحتراز عن اللفظ المشترك بين الجزء والكل تحتمل ايضا معنيين احدهما حق والاخر
باطل وهو متوهم منهما وذلك لانه يجوز ان يزعم في اللفظ المشترك بين الكل والجزء انه لا دلالة للفظ هناك
بالتضمن اصلا بل اللفظ يدل على كل واحد منهما بالمطابقة والوضع فيمتنع الدلالة بالتضمن لان دلالة
التضمنية تابعة وعقلية على ما قال فاذا انفهم المعنى بالمطابقة التي هي اصلية ووضعية فامتنع ان
يحصل دلالة اخرى بالتبعية والعقل لان المفهوم منه لا يفهم مرة اخرى ولان اللازم هنا انفهم
مع الملزوم لا بتقدم احدهما على الاخر فيمتنع ان يقال ينتقل الذهن من المسمى الى اللازم الداخل او
الخارج واذا كان كذلك كان شرط حصول دلالة التضمن والالتزام عدم اشتراك اللفظ بين المسمى
وجزئه وكذلك بين المسمى ولازمه وكان مراده بهذه العبارة والاحتراز ان ينبه على هذا المعنى وهذا
حق وقد يجوز ان يكون مقصوده من هذه العبارة غير هذا المعنى بل يزعم ان اللفظ المشترك بين
الجزء والكل له دلالتان على الجزء احدى الدلالتين بالمطابقة لانه موضوع بازائه والدلالة الاخرى
بالتضمن لانه جزء المسمى وهو ذكر هذه العبارة لتمييز احدى الدلالتين عن الاخرى وذلك باطل
لما بينا ان الدلالة التضمنية التابعية يمتنع حصولها في هذه الصورة واذا ثبت الاحتمال بين هذين

المحتملين لم يخلص كلامه ولا حصل فائدة بل كلامه في سائر كتبه يشعر بانه يريد بهذا الاحتراز المحتمل
الثاني لان ذكره ان شرط دلالة التضمن حصول المركب في المسمى وشرط دلالة الالتزام اللزوم الذهني
ولم يتعرض لشرط اخر اصلا فدل على ان عدم اشتراك اللفظ ليس شرطا عنده هذا في كتابه المسمى بالمحصل
وكذا قال ان دلالة الالتزام لا تنفك عن المطابقة اصلا ولو اعتقد ان اللفظ المشترك بين المسمى ولازمه
لا يدل دلالة الالتزام لما اطلق ذلك فيثبت ان كلامه متردد بين محتملين احدهما باطل والاخر حق ولم
يذكر ما يميز احدهما عن الاخر واما التنبيه الثالث فقوله دلالة الالتزام لا يعتبر فيها اللزوم
الخارجي حق لكن المثال المذكور للجوهر والعرض غير مطابق والاحتجاج الذي ذكره مستقيم وذلك لان
الجوهر والعرض كما حصل بينهما الملازمة الخارجية فبينهما لزوم ذهني ايضا للتقابل الذي بينهما
في التقسيم حيث يقسم الموجود الى جوهر وعرض والمتقابلان متلازمان ذهنا كالضدين والنقيضين وما
كان كذلك لا يصح مثالا وقوله لا يستعمل اللفظ الدال على احدهما في الاخر صحيح لكن ما الذي يلزم عند
هذا فانه ليس كلما كان لازما للشيء لزوما ذهنيا او خارجيا او كان لفظ احدهما دالا على الاخر بطريق
الالتزام جاز استعمال لفظ احدهما في الاخر الا ترى ان الزوجية ملزومة للاربعة لزوما ذهنيا ولفظ الاربعة
يدل على الزوجية بالالتزام ومع ذلك لا يطلق لفظ الاربعة ويراد به الزوجية وذلك لان اللزوم الذهني
قد يكون شرط الحسن في الاستعمال لا انه يكون موجبا يوجد حيث وجد وعلى هذا جاز ان يكون القدر
الذي بين الجوهر والعرض من اللزوم كافيا في اشتراط دلالة الالتزام ويحصل دلالة الالتزام عند
استعمال احد اللفظين في الاخر ولا احتياج فيما ذكره ثم هذا اللزوم شرط لا موجب ان اراد به ما ذكرنا
من المعنى فقد ثبت فيه الاحتجاج وان اراد به معنى اخر فهو محتمل ليس يدرى معناه **قال رحمه الله** ولنرجع
الى التقسيم فنقول اللفظ الدال بالمطابقة الى اخره اقول للسائل ان يناقش في هذا من وجوه
اولها انه يتوجه ان مساعدة اهل النحو في مثل هذه الابحاث اولى وها هنا خالفهم حيث عد ابكم ومثله
يعلبك من المفردات وثانيها استفسار دلالة الجزء فانه ان اراد به دلالة الجزء على معنى ان السامع يخطر
بباله معنى عند سماع اللفظ فلا شك ان من سمع لفظ ابكم واخرس يخطر بباله معنى الاب والاخ فهو دال
على شيء في الجملة وان اراد بالدلالة ان السامع يعلم انه مراد المتكلم فهذا في مثل عبد الله بل كل مركب يصلح
يكون نعتا ويصلح ان يكون علما مشكل لان السامع لا يدري مراد المتكلم ماذا الا بقرائن اخرى فيخرج هذه الالفاظ ط
عن كونها مركبة ومفردة وان اراد بالدلالة ارادة المتكلم فان ذلك ايضا لا ينضبط به التقسيم فان المتكلم
لو اراد بان من الانسان معنى بحيث ان يكون قولنا الانسان مركبا لا مفردا وهكذا في اكثر الالفاظ وثالثها

حكمه على القسم الثالث بانه غير واقع لانه ضم مهمل الى مستعمل فان هذا غير لازم لانه لا يلزم من كون
اللفظ غير دال في حال ان يكون مهملا وكونه غير واقع لا يوجب ايضا اطراحه اذا كان مندرجا
في القسمة العقلية بل الباحث عن مثل هذا لا بد ان يعتبر جميع الاقسام وينظر في كل قسم سواء وقع ذلك او
لم يقع وايضا اذا كان احد جزئيه مهملا لا يصدق على المجموع انه لفظ دال بالمطابقة فلا يندرج في اقسام
اللفظ الدال بالمطابقة لان مورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا وعلى هذا فلا يصح هذا التقسيم وايضا
فان قولنا في اول تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة موهم بان للفظ الدال على اقسام منها لفظ دال بالمطابقة
ومنها لفظ دال بالتضمن او الالتزام فانه يدل بالمطابقة فيصير اللفظ الدال بالمطابقة لا فائدة فيه مع انه موهم
لما ذكرنا من الغلط **قال رحمه الله** اما المفرد فيمكن تقسيمه الى اخره **اقول** للسائل ان يناقش في هذا
من وجوه اولها ان تخصيصه هذا بالمفرد بهذا التقسيم مع قوله ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة
فهو الجزئي وان لم يمنع فهو الكلي يشعر بحصر الجزئي في المفرد الذي يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة وحصر
الكلي في اللفظ المفرد الذي لا يمنع نفس تصور معناه من الشركة وليس كذلك بل هما العارضان كبقية جزئية وكلية
وليس تختص ذلك بالمفردات فان قولنا هذا الانسان وهذه الشمس جزئي وهو مركب وقولنا الشمس
المضيئة والانسان العالم مركب وهو كلي ولا اختصاص لكون اللفظ جزئيا وكليا بالمفرد فتقسيم اللفظ
اليهما ينبغي في الاقسام باسرها ولا يشعر بما ذكرنا وكان اولى والوجه الثاني على قوله اما ان تكون
تمام الماهية وهو المقول في جواب ما هو فان اشتغر او لا عن الماهية ما اذا يريد بها فان اراد بها الماهية
النوعية المخصصة التي لا تميز الافراد الداخلة تحتها الا بالتشخص والتعين فلا يصح تقسيمه الذي ذكره عقيب هذا
فانه قسم هذه الماهية الى ما يكون المخالفة بين الامور التي تحتها بالتعين فقط والتي ما يكون بشيء من الذاتيات
والماهية النوعية الحقيقية يمنع فيها ذلك وان اراد بقوله تمام الماهية اي مفهوم كان فلا يصح هذه التقاسيم
اصلا اذ كل مفهوم فله تمام الماهية فكيف يصح جعل البعض قسما للبعض بهذا الاعتبار فثبت ان هذا
التقسيم غير مضبوط وايضا فقوله هو المقول في جواب ما هو مشعر بحصر المقول في جواب ما هو في تمام
الماهية وليس كذلك لان تمام الماهية الكلية النوعية كما هي مقولة في جواب ما هو كذلك الماهية الجنسية مقولة
في جواب ما هو بل كل جنس في اي رتبة كان فانه مقول في جواب ما هو في الجملة والوجه الثالث على قوله والثاني
هو الذاتي فان هذا ايضا مشعر بان الذاتي ينحصر فيما يكون داخلا في الماهية ولا يكون الماهية ذاتية وليس
كذلك لان الماهية الكلية النوعية ذاتية للشخص فليست منها ومن المشخصات ونسبة الماهية الى الشخص كنسبة
الجنس الى النوع في هذا المعنى والوجه الرابع على قوله واما الذاتي فاما ان يكون تمام الجزء المشترك وهو الجنس

او تمام الجزء المميز وهو الفصل وهذا لان الجوهرية والجسمية يمتنع اجتماعهما في شيء واحد لان
كل جنس محمول على النوع وما كان جزء الشيء يمتنع حمله عليه لا يقال للعشرة انها في الخارج خمسة
ولا للبيت انه سقف بل الجنس يكون جزء الحد اذا الحد ودي الخارج فلا بل هو عين المحدود في الخارج
وهذا نعرفه من احكام الصانع وغيرها علم الوجود والوجه الخامس هو ان التقسيم الى الجنس
والفصل والحكم بان تمام القدر المشترك هو الجنس وتمام المميز هو الفصل فيه نظر وذلك لان الماهية
الواحدة قد تشارك ماهيتين مختلفتين وتمتاز عن كل واحدة منهما بما شاركت به الاخرى فهو كالانسان
اذا جعل عبارة عن النفس والبدن فانه يشارك الفرس في انه حيوان مائت ويمتاز عنه بانه ناطق ويشارك
الملك بانه ناطق ويمتاز عنه بانه حيوان مائت فعلى هذا التمام المشترك بينه وبين غيره مطلقا هو هذا المجموع
وهذا المجموع يمتنع ان يكون جنسا وهذا اسوشي هذا التقسيم بالكلية بل لا بد من تفسير الغير الذي يشاركه
بغير معين حتى يندفع هذا واما على الاطلاق فلا يصح **قال رحمه الله** التقسيم الثاني للفظ الى
اخره **اقول** للسائل ان يناقش هاهنا ايضا فيقول ما المراد بالاستقلال بالمعنى المعلوم منه ان كان
المراد به حصول الفائدة بتمامها كما يحصل من الكلام التام فذلك لا يحصل من الاسماء والافعال
ايضا وان كان المراد منه انه يفهم منه معنى ما فالحرف ايضا يفهم منه فان قولنا لا يفهم منه السلب
والنفي وهل يفهم السؤال وفي يفهم الظرفية وبين الذي ومن والى ابتداء الغاية وانتهاؤها كل واحد معنى في الجملة
وكيف يقال ان الحرف لا يفيد معنى بالاستقلال وله دلالة المطابقة لانه لفظ موضوع وكل لفظ
موضوع فله دلالة المطابقة وكل ما دل بالمطابقة فله معنى مفهوم في تحته فبهذا التقسيم
لا ينكشف الفرق بين هذه الالفاظ والوجه الثاني من المناقشة ان نقول ما المراد بدلالة
اللفظ على الزمان المعين لمعناه ان اراد به ان اللفظ يدل على معنى في الجملة وعلى الزمان المعين الذي يحصل
فيه ذلك المعنى فالاصطباح والاغتباق والمتقدم والماضي كذلك وهي اسماء الافعال وان اراد به
ان اللفظ يدل على معنى بالمطابقة ومع ذلك يدل على زمان معين يحصل فيه تمام معناه فكل محال
والفعل ليس كذلك وذلك لان الفعل يدل على مجموع الضرب مثلا والزمان الذي حصل فيه الضرب
بالمطابقة ولا دلالة على زمان اخر معين يحصل فيه هذا المجموع ومع ذلك لان كل زمان

نفرض انه يدل عليه اللفظ يكون جزءاً من المعنى الذي يدل عليه اللفظ بالمطابقة فثبت بان هذا التحديد
دائر بين ان يكون مستغنى وبين ان يكون موجوداً في بعض الاسماء وعلى التقديرين لا يصح قال رحمه الله
التقسيم الثالث للفظ المفرد الى اخره اقول قوله فهو العلم يرد على عكسه الاشكال من وجهين
احدهما ان المضمرات كلها يصدق فيها ان نفس تصور معناه يمنع من الشركة وليست اعلاماً مثل انا وانت وسائر
انواع المضمرات ثانيهما ان الاعلام التي نعرفها كلها اسامي مشتركة فان محمداً مثلاً قد وضع لاشخاص لا يحصون
كثيرة وفي كل واحد هو بحيث يمنع نفس تصور معناه من الشركة واذا كان العلم من الاسماء المشتركة فيكون معدوداً
من القسم الرابع في هذا التقسيم فكيف يعد من القسم الذي يتحد فيه اللفظ والمعنى وسائر ما في هذا الباب لا يناقش
فيه واما من الكتاب المسائل الثالث قال رحمه الله صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه الى اخره (المسألة الاولى)
اقول ان الاصحاب خلطوا في هذه المسألة في كتبهم الكلامية البحث العقلي الكلامي بالبحث اللفظي اللغوي
والعرفي ثم اوردوا ذلك في اصول الفقه ايضاً والعالم الفطن اذا تأمل كلامهم يجدهم ما حصلوا على طائل ولا
وصلوا الى غور المسألة ولا بد من كشف الغطاء عن هذا وذلك انما ينكشف بتقديم بحثين احدهما عقلي كلامي والاخر
لفظي لغوي وعرفي اما الاول فهو البحث عن صفات الله تعالى وتقدس شأنه فان البراهين العقلية دلت على
ان الله تعالى حي عالم قادر مريد وان هذه المفهومات المتعددة المتخالفة في الذهن لا بد وان يكون متحداً في
الخارج لا يتكثر بها الذات ولا امتناع في ذلك كما نحكم على السواد مثلاً بانه موجود وواحد في الخارج لا يتكثر
فيه اصلاً مع انه في الذهن يتكثر وينقسم الى مفهومات متعددة متخالفة فانه عرض وكيف فهو الجنس البعيد
ولون وهو الجنس القريب له وفصل لونه جامعاً للبصر كما يقال انه فصله فهذه امور متعددة في الذهن
متحدة في الخارج لا امتناع في تعددها في الخارج وقد بينا ذلك في الكتب الالهية الحكمية والقدر الذي
نقوله هاهنا هو ان هذه الصفات لو كانت مغايرة للذات قائمة بها امتنع ان يكون غنية عن الموجد ليس الا
الواحد وهو الذات واذا كانت مفتقرة الى الموجد فالموجد اما ان يكون هو الله تعالى او غيره وامتناع
القسم الثاني ظاهر واما القسم الاول فان الله تعالى اما ان يوجد العلم بعلم اخر والقدرة بقدرة اخرى
والارادة بارادة اخرى ويلزم حينئذ ان لا يتناهى هذه الصفات او يقال هذه الصفات تصدر عن ذاته على
سبيل الوجوب وعند ذلك يصير موجباً بالذات ويجوز ان يقال صدر العالم من غير قصد وارادة وعلم

والموجب جميعها الى ...

وذلك باطل وهذا القدر يوجب القول بان المرجع بهذه الامور هو الذات فلا يقاس صفاته بصفاتنا
ولا ذاته بذواتنا فان حقايق هذه الاشياء له وليس كمثله شيء وذلك يعرض لنا من شعاع ذلك النور عكس واذا علمت
ذلك فقد علمت ان العلم والعالمية والذات جميع ذلك شيء واحد في الخارج وانما التغاير في الذهن لكن
بقي ان التغاير يقتضي ان يكون العالم محمولاً على الذات مع انه مغاير للذات في الذهن وهو عين الذات في الخارج
وليس الامر في العلم كذلك وعلى هذا فلا يبعد ان يقال ان الشيخين ابا علي وابا هاشم رحمهما الله انما امتنعا
عن حمل العلم والقدرة عليه لهذا المعنى مع انهما حملا العالم والقادر عليه واما ابو الحسين فانما حكم
بان الكل واحد في الخارج واذا جاز حمل العالم جاز حمل العلم ولم يلتفت الى التغاير والورد ان لفظي
ومن حقق هذا بعد تحقيقه انه لا خلاف بين هؤلاء في المعنى ثم من لم يفهم تحرير المعنى من المتكلمين صار يحتج عليهم
في هذا المقام بدلالات لفظية بان قالوا العالم مشتق من العلم والعلم مشتق منه وصدق المشتق لا
ينفك عن صدق المشتق منه والعالم الحليم ان امثال هذه الاحتجاجات لا تليق بمثل هذا المقام ولا تفيد
فائدة فهذا هو البحث العقلي اما البحث اللفظي فهو انه هل يجب في كل اسم مشتق استدعاء وصف ثابت للذات
مغاير معناه معنى المشتق مغايرة في الذهن والخارج جميعاً ولا شك المغايرة في الذهن ولا شك في الخارج ايضاً
في بعض الصور لكن الكلام في انه هل يجب ذلك في كل الصور وهذا ما لم يقم عليه دليل فليقم الدليل
على ذلك ثم قد عرفت ان الالفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية ثم من يفهم ما ذكرناه البحث
في نعوت الله عظم شأنه يقطع بان تلك المغايرة لا يكون واجبة في الخارج على سبيل العموم واذا حقق ذلك
فلينظر في كلام المؤلف فنقول اما اولاً فنقل اختلاف هؤلاء المتكلمين في هذه المسألة بناء على ما ذهبوا اليه
في المسائل الكلامية غير لائق واما ثانياً فان قوله هذا الخلاف لا يتصور مع ابي الحسين فيه نظر لان المؤلف
يدعي ان صدق المشتق يستدعي صفة مغايرة للمشتق هو المشتق منه فالاسود يستدعي صفة السواد الذي
هو مغاير للاسود وهو مشتق منه ولهذا قال المشتق مركب والمشتق منه مفرد وما نقله عن ابي الحسين خلاف
هذا فان المنقول عنه ان القدرة التي هي المشتق منه نفس القادرية التي هي المشتق لا مغايرة بينهما في الخارج
وليس احدهما مركباً والاخر مفرداً فقد تقرر خلافه في هذه المسألة واما ثالثاً فقد وافقه في مسألة اخرى وهو ان يوافق ان الله

عالم بعلم لكن لا مغاير عالميته وهي القول لأن الله عالم لا بعلم في الخارج فليس هناك في صفة الخارج
تعالى شيء اسمه علم فهو موافق لهم من حيث المعنى مخالفهم من حيث إطلاق اللفظ ولهم جواب آخر
أو حيث استدعاء المشتق لوصف مغاير في الخارج للمشتق واسما بالذات فقوله المشتق مركب والمشتق
منه مفرد ممنوع أو نقول يدعي ذلك في الذهن أو في الخارج ما الأول فمسلم وذلك لأنا علمنا أن الله
تعالى محيط العلم بالأشياء بأسرها علما أو أطلقنا عليه اسما مشتقا من العلم وسميناه عالما ما اندرج
في مفهوم العالم الذات مع العلم وهذه الأمور متعددة متغايرة في الذهن لكن إذا نظرنا إلى الوجود الخارجي
وجدنا الكل شيئا واحدا فما يدعيه مسلم في الاعتبار الذهني وأما في الخارج فذلك أشد النزاع فهذا هو ما
يتعلق بالبحث في هذه المسألة قال رحمه الله المسألة الثالثة في أن بقاء وجه الاشتقاق هو شرط
لصدق الاسم المشتق إلى آخره أقول إنه نقل عن الغزالي على علم في هذه المسألة فإن كان ذلك بناء على أنه
اصطلح في المنطق في موضوع القضية إذا قلنا ج ولا نعني به ما كان ج دائما أو في الحال أو في وقت معين بل ما هو
أعم من ذلك وهو أن يثبت له ج ويصدق عليه أنه ج سواء كان ذلك في الماضي أو في المستقبل أو في الحال ودائما أو غير
دائم فهذا غير لائق لوجهين أحدهما أن الأوضاع الاصطلاحية في صناعة لا توجب الحكم بذلك مطلقا وجاز
أن يكون أبو علي مع اصطلاحه على هذا يعتقد أن بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق في خطاب الشرع
من أهل العرف كما أن الهوى اسم الحركة المخصوصة بالخفض والجر لم يلزم منه أن يخالف أهل اللغة والعرف
في المعنى الذي اصطلحوا عليها والثاني وهو أنا لو … أبا علي لم يشترط دوامه لم يشترط ثبوته في الماضي من الزمان
أيضا ولا في الحال بل لو حصل له ذلك في الاستقبال اندرج تحت الحكم وذلك لا يشبه هذه المسألة وإن نقل
عنه ذلك بناء على ما … آخر الفقه أبو علي في اللغة وأصول الفقه وذكر فيه هذه المسألة فذلك لم ينقل عن أبي علي
أحد لم المعنى الأول لا تخصص إلى علي بل المؤلف نفسه لم يصلح في المنطق إلا على ذلك وأيضا نقل الخلاف في أبي هاشم
أيضا في هذه المسألة مع ما نقل عنه في مسألة الكفة أنه يجوز وجود المشتق بدون المشتق منه وهذا غير سديد
لأن الخلاف في هذه المسألة خاصة إنما نقل عمن يقول بأن وجود المشتق يستدعي وجود المشتق منه لكن على
الدوام بل يكفي حصوله في زمان من الأزمنة الماضية وأما من لم يقل بأصل ثبوته فكيف ينقل عنه الخلاف
في هذه المسألة ثم نقول فلم أنه يصدق عليه أنه ليس بضارب في الحال الزم قلنا إنه إذا صدق هذا صدق
أنه ليس بضارب قوله ليس بضارب جزء من ليس بضارب في الحال قلنا ما معنى قولك إنه جزء من ذلك تعني
به أن الملفوظ بليس بضارب في الحال يتلفظ بليس بضارب أو تعني به أنه معنى ذلك جزء معنى هذا والأول مسلم

والثاني ممنوع لكن لا يلزم من الأول مقصوده لأن قول القائل علي ألف إلا خمسمائة مركب وقوله علي ألف جزء
منه لما ذكرنا من التفسير ثم مع هذا لا يلزم من صدق قوله علي ألف إلا خمسمائة صدق قوله علي ألف لجواز انحصار
ما عليه في خمسمائة فيصدق الأول ولا يصدق الثاني ولأنا إذا أشرنا إلى فرس وقلنا هذا ليس بحيوان طاير
صدقنا في ذلك وقولنا إنه ليس بحيوان جزء من قولنا إنه ليس بحيوان طاير ولو كان الأمر كما ذكره لوجب صدق
قولنا إنه ليس بحيوان فيصدق على الفرس أنه ليس بحيوان وهذا محال وأمثلة ذلك لا تنحصر وإن عنيت أن معنى
قوله ليس بضارب مطلقا جزء من معنى قولنا ليس بضارب في الحال بمعنى أن صدق الكل يستدعي صدق الجزء فذلك
ممنوع بل ذلك إنما يكون في طرف الإثبات أما من طرف النفي فلا لأن حرف السلب إذا دخل على مجموع وصدق
ذلك فربما كان صدقه بانتفاء جزء من أجزاء المجموع وسائر الأجزاء يكون ثابتة فإن من قال ليس علي ألف صدق
فربما كان صدقه بانتفاء درهم بأن ينتقص … عليه درهم والباقي يكون عليه وهذا بخلاف طرف الإثبات فإن
من قال علي ألف وصدق لا بد أن يصدق ذلك من ثبوت كل جزء من أجزاء الألف ثم ما ذكره في الجواب ليس إلا تكرار
الحجة والكلام ولا يدفع السؤال الواقع سلمنا أنه يصدق عليه أنه ليس بضارب في الحال لكن لم قلتم إذا لا يصدق
عليه أنه ضارب وأما ما ذكره من المناقضة بينهما فممنوع لأن كل واحد من آحاد الناس يصدق عليه أنه
نائم ويصدق عليه أنه ليس بنائم لما عرف من اختلاف الزمان ثم هذا الدليل الذي يبطل هذا القياس بدليل آخر
مقدمته هو أنه يصدق على الفرس أنه ليس بحيوان طاير ويصدق عليه أنه حيوان صاهل فلو أنه حيوان
وليس بحيوان جزء من كل واحد من القولين الصادقين فلو صدقت مقدمتا قياسه المذكور لزم أن يصدق
على الفرس النقيضان معا وهو محال وأيضا فهذا أيضا معارض بمثله فإنا نقول يصدق عليه أنه ضارب
في الماضي فيصدق عليه أنه ضارب لأن قولنا ضارب جزء من قولنا ضارب في الماضي ومتى صدق المركب صدق
كل جزء منه كما ذكر وإذا صدق أنه ضارب لم يصدق أنه ليس بضارب لما ذكرتم في المناقضة بينهما أو نقول
إذا صدق أنه ضارب فلنا أن نقتصر عليه وأن نتمسك بمثل هذا الدليل من هذا الطرف أقوى وأقرب إلى
المقصود ولأن قال لو صح هذا لزم صدق الضارب على من لم يصدر عنه الضرب بعد بل يتوقع
حصول الضرب منه في المستقبل وذلك ممتنع لأنه يصدق أن يقال إنه ضارب في المستقبل وقولنا ضارب جزء
من قولنا ضارب في المستقبل قلنا الجواب عنه من وجهين أحدهما أن مقصودنا بيان فساد ما ذكرتم
من القياس مع ما ذكرناه جعلنا لازم لصحة ما ذكرتم فبعد ذلك نقول إن صح ما ذكرتم صح أيضا هذا وإلا
أيضا فلا يثبت موجب ما ذكرتم لقيام المعارض فإن لم يصح فقد اندفع وعلى التقديرين لا يحصل مقصود
المعارض وإذا جعلنا ما ذكرتم من الصورة أيضا لازما لصحة ما ذكرتم لزم من فساده فساده وذلك لا

يصرنا والثاني أنا لا نسلم أن من تصدر عنه الضرب بعد يصدق عليه أنه ضارب في المستقبل بل الجمع بينهما متناقض لأن
معنى قولنا ضارب أن الضرب حاصل منه ومعنى قولنا في المستقبل أنه سيكون منه والجمع بينهما محال بخلاف الماضي وإذا
عرفت ذلك فنقول الحق المتفصل في هذا فإنه إذا وجد معنى في محل واشتق له منه اسم فبعد ذلك إن لم يطرأ على
المحل معنى آخر يضاد المعنى الأول ولا اشتق للمحل اسم آخر يضاد المشتق الأول بقي صدق المشتق الأول في هذا كالقائل
والسارق والزاني وأما إذا طرأ على المحل معنى يضاد المعنى الأول واشتق للمحل منه اسم يضاد المشتق الأول فحينئذ لا يصدق
الأول وهذا كالثوب الذي قام به البياض فسمي باعتباره أبيض ثم اسود الثوب حتى سمي أسود لا يصدق عليه عند
ذلك أنه أبيض ومثله في معنى الصبي والشباب والشيخوخة وكذلك النائم واليقظان ثم إن أردت دليلا على ذلك
فلك أن تقول إن الله أمرنا بجلد الزاني وقطع السارق ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطا لصدق المشتق لما أمكننا
امتثال هذه الأوامر لأن حالة الجلد والقطع يمتنع بقاء المشتق منه فلا يكون القطع قطعا للسارق ولا الجلد جلدا للزاني
ولا يكون ذلك امتثالا للأمر الوارد وليس كذلك قال لما كان موصوفا بالمشتق منه وهو الزنا والسرقة وجب
عليه الجلد والقطع وبعد ذلك فينتفي منه ما وجب قلنا هذا غير دافع لما ذكرنا لأن الكلام هنا مفروض في امتثال الأمر
والأمر إنما أمر بجلد الزاني فحالة الجلد إذا لم يبق زانيا لم يكن الجلد جلدا للزاني فلا يقع امتثالا للأمر فإذا عرفت هذا
عرفت اندفاع ما ذكره من أنه لا يقال لأكابر الصحابة إنهم كفرة باعتبار كفرهم السابق لأن في تلك الصورة طرأ على المحل معنى
يضاد المعنى الأول وهو الإسلام الطارئ واشتق منه للمحل اسم وهو يضاد المشتق الأول وهو الكافر فلا يسمى الأول
صادقا وهو مطابق لما ادعيته في أول المسألة وإذا تأملت فيما ذكره علمت أن ما اختاره من المذهب لا يقوم عليه دليل ولا
يطرد ضابطا لا من طرف الحقيقة ولا من طرف المجاز لأن المشتق منه يصدق بطريق الحقيقة في مواضع كثيرة لا يمكن
قيام المشتق منه لمن اشتق له الاسم منه كما يتبين من اعترافه بذلك في مثل المكي والمدني وكذلك في الخالق والرازق
وأما في طرف المجاز فإنه عد من وجوه المجاز إطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه وهذا غير مستقيم فإنه لا يقال
للشيخ إنه طفل باعتبار ما كان عليه ولا للثوب الأسود إنه أبيض باعتبار ما كان فثبت أن ما اختاره في هذا
الموضع مضطرب مختل قال رحمه الله المسألة الثالثة في أن المعنى القائم بالشيء هل يجب أن يشتق له منه
اسم إلى آخره أقول قوله إن هذا القسم مادة الإشكال يشير إلى الإشكال إلا أنه يجعل مادته لأنه يجوز حينئذ
باعتبار ما فرده أن يسمى الله تعالى متكلما باعتبار كلام قائم بغيره وذلك غير جائز عنده فصار هذا منشأ للإشكال
ولأنا لا نسلم أن الخلق هو نفس المخلوق بل الخلق هو الإيجاد وإن كان قد يطلق لفظ الخلق على المخلوق أيضا بطريق الاشتراك
لكن الخالق مشتق من الخلق الذي هو بمعنى الإيجاد وأما الاستدلال الذي ذكره ضعيف وذلك لأن الخلق
[illegible]

والإيجاد أمر نسبي اعتباري وليس من الصفات الوجودية الثابتة في الخارج حتى يلزم من حدوثه التسلسل ومن قدمه
قدم العالم بل يجوز اعتبار النسبة بين معدوم ومن في الحال وبين موجود بين الصاوين موجود متقدم ومعدوم سيوجد
بعد فالله تعالى يصح خالقا في الأزل وإن لم يصدر عنه بعد لحصول النسبة الاعتبارية ثم الاشتراك المذكور يشترك
بأن نقول الخلق هو عين الخالق في الوجود كما نقول في سائر النعوت وإنما التعدد في الذهن لأنه لو كان مغايرا له لزم
أحد ما ذكرتم من الأمرين وإذا صار الاشتراك مشتركا لا يحصل مطلوبكم منه قوله المفهوم من الاسم المشتق ليس
إلا ذو المشتق منه قلنا هذا غير لازم لأنه اعترف أن قولنا مكي ومدني مشتق من مكة والمدينة وليس المفهوم
من المكي ذو مكة وأيضا هذا أيضا نقض ما التزمه سابقا من أن بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فإن
قولنا للرجل إنه قرشي أو تميمي حيث يكون مشتقا من قريش وتميم والمشتق منه غير باق وأيضا ينتقض ما ذكره في الاحتجاج
أن المشتق مركب والمشتق منه مفرد لأنه لما جوز خلو المشتق عن المشتق منه فلا مركب وليت وقد بينا أن بقاءه
أيضا ليس بشرط والحق أنه يكفي في صدق المشتق حصول نسبة مخصوصة في المسمى فإن تسميتنا للشيء أنه فوق اسم مشتق
وليس هناك إلا حصول نسبة مخصوصة بين ما سميناه فوق وبين الذي تحته وكذلك الأب من الولد والولد من الأب فإنه
إذا حصلت مثل هذه النسبة حصل لكل واحد نسبة مخصوصة استحق اسما بحسب ما حصل له من المشتق وقد يكون
المشتق منه وصفا حقيقيا كما في السواد والبياض وغيرهما وإذا تحقق ذلك اندفع الشكوك المذكورة قال
رحمه الله الثامن في أحكام الترادف والتأكيد إلى آخره أقول هذا فيه نظر في موضعين أحدهما
في اشتراط الانفراد لأن الخمسة ونصف العشرة والعشرة إلا خمسة كل هذه ألفاظ مترادفة مع أنها ليست مفردة
بأسرها فإنه يقال عشرة إلا خمسة ليس بحد ولا رسم حتى يقال بعض هذه حدود وليس ثم فوجدناها هنا اسمان أفادا معنى
واحدا أحدهما مركب والآخر مفرد فهما مترادفان لأن أهل اللغات لم يشترطوا في المترادف غير هذا وأما اشتراط الإفراد
فليس بمهم والثاني على قوله باعتبار واحد فإن هذه زيادة لا حاجة إليها فقوله احترازا به عن الصارم والمهند
وعن الناطق والفصيح قلنا هذا الاحتراز قد حصل بوحدة المسمى فإن الناطق والفصيح معناهما متعدد فإن
متغايران بينهما عموم وخصوص كالجسم والحيوان وغيرهما ما دل على معنى واحد لا يكون أصلا وأما اجتماعهما
في الخارج في شيء واحد فلا يجعلهما مسمى واحدا لأن مدلول الألفاظ تعبير عن الأحوال الذهنية أولا ثم تتعدى
إلى الأمور الخارجية وليس والمؤلف لم يجعل للأحوال الخارجية مدخلا في مسماه وههنا لا وحدة في المسمى
في الذهن أصلا فلا حاجة إلى ما ذكره من الاحتراز قال رحمه الله المسألة الثالثة إلى آخره أقول
قوله والحق أنه غير سديد لأن من يدعي قيام كل واحد من المترادفين مقام الآخر فإنما يدعيه في لغة واحدة لا في
العربية خاصة وأما بالنسبة إلى مرادف اللفظ من لغة أخرى وجاز أن يحصل الاختلال في التبديل عند اختلاف اللغات

اما عند اتحاد اللغة فلا تحتمل وحينئذ ما ذكره لا يكون قادحًا بل الاولى ان يقال هذا يختلف باختلاف مقاصد
التاليف فان الكلام المؤلف ان كان شعرًا يجب فيه المحافظة على الوزن والروي ولا يجب ان يقوم احد المترادفين
مقام الاخر بل قد يقع مخلًا بالوزن او الروي وكذا ان كان المقصود تاليف الاسجاع والمحافظة على الاوزان والتجنيس
والترصيع وغير ذلك من انواع صنيع الكلام وكذا ان كان المقصود وقع الكلام في قلب السامع بطريق رغبة
او رهبة فيكون بادنيه ما خص اللفظين الملقى المقصود من اللفظ الاخر واما ان كان المقصود افهام المعنى
السامع فقط وعلم السامع بمعنى تلك الالفاظ على السواء فههنا يقوم كل واحد منهما مقام الاخر من غير تفاوت
قال رحمه الله البحث الخامس في الاشتراك اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع له الى اخره اقول
نافيته اولًا في قوله وضعًا اولًا لان اللفظ قد يكون موضوعًا لمعنى بالوضع الاول وبالاصل ثم انه يكثر
استعماله في معنى اخر مجازي حتى يصير دلالة هذه اللفظة على المعنيين بالسوا فهذه اللفظة اما ان يقال انه حقيقة
فيهما جميعًا او يقال انها حقيقة في الموضوع الاول مجاز في الاخر او يقال انها حقيقة في المعنى الثاني مجاز في
الموضوع الاول والقسمان الاخيران باطلان لان من لوازم كون اللفظ حقيقة في معنى ابتدار المعنى الحقيقي
الى الفهم عند سماع اللفظ بالقياس الى المعنى المجازي ورجحانه عليه على ما ذكره في هذا الكتاب والمفروض في
هذه الصورة خلاف ذلك فيتعين ان يكون حقيقة فيهما جميعًا فيكون اللفظ مشتركًا بينهما مع انه لم
يوضع لهما في الاصل وضعًا اولًا وكذلك لو فرضنا لفظًا استعمله اهل العرف في معنى مخالف غير الوضع
الاول استعمالًا انتسخ الوضع الاول وصار مهجورًا بالكلية وكان كل واحد من الاستعمالين على السوا في
القوة يصير اللفظ ههنا مشتركًا بين هذين المعنيين مع ان اللفظ غير موضوع لهما وضعًا اولًا ثم اذا تاملت
اللغة العربية ونقل اهلها في الاستعمال وجدت كثيرًا من هذا القبيل واقعًا قوله من حيث هما كذلك
فلما هله زيادة لا حاجة اليها والاحتراز عن اللفظ المتواطئ حصل بقوله لمعنيين مختلفين لان المتواطئ
لم يوضع الا لمعنى واحد وفي التقسيم الذي سبق للالفاظ عد المتواطئ من القسم الذي يكون اللفظ واحدًا والمعنى
واحدًا فاذا اتحد اللفظ وكثر المعنى في الوضع خرج عن ان يكون متواطئًا والاولى ان يقال اللفظ المشترك هو
اللفظ الدال على معنيين مختلفين او اكثر دلالة على السوا عند اهل تلك اللغة سوا كانت الدلالتان مستفادتين
من الوضع الاول او من كثرة الاستعمال او كانت احداهما مستفادة من الوضع الاول والاخرى من كثرة الاستعمال
وعلى هذا لا يرد شيء مما ذكرنا قلت قال فهذا يختلف باختلاف الاشخاص والاصناف والبلدان فربما
كان اللفظ بحيث تتساوى دلالته على معنيين عند قوم وترجح دلالته على احدهما عند الاخرين قلنا لا جرم
يكون هذا اللفظ مشتركًا فيما بين العرفيين الاول غير مشترك فيما بين العرفيين الثاني وهذا هو غير مختص بما ذكرنا

من الحد بل اللفظ الموضوع في الاصل لمعنيين قد يكون كذلك فانه ربما يشتهر الموضوع لاحد المعنيين دون الثاني
عند قوم ويشتهر كل واحد من الوضعين عند قوم اخرين فيجب ان يكون الحكم كما ذكرنا فهذا ليس اشكالًا
واردًا ولو كان فهو غير مختص بما ذكرنا قال رحمه الله المسئلة الرابعة في انه لا يجوز استعمال
اللفظ المشترك الى اخره اقول اللفظ المشترك بين المعنيين كالقرء اذا جاء في الخطاب فاما ان يكون
مفردًا او جمعًا والمفرد اما ان يكون منكرًا واما ان يكون معرفًا بالالف واللام واما الجمع فاما ان يكون مذكورًا
بلفظ الكل والجميع مثل ان تقول اعتدي بكل قرء او بالاقراء جميعها او بلفظ العموم مثل ان تقول اعتدي بالاقراء
ومع ذلك فاما ان يكون منكرًا مثل ان تقول اعتدي بقرء قرء او اعتدي بالقرء والقرء او اعتدي بالاقراء
والاقراء وكل ذلك اما في طرف الاثبات كما في الامر واما في طرف النفي كما في النهي اما القسم الاول وهو
المفرد المنكر لغير المكرر فلم يجز استعماله في معنييه جميعًا سواء كان في طرف النفي والاثبات لان التنكير
يقتضي التوحيد والجمع بين المعنيين لا يتصور معه التوحيد واما اذا كان مكررًا مثل ان تقول اعتدي بقرء قرء
فقد جوزوا استعماله في المعنيين جميعًا على سبيل الحقيقة اذا استعمل اللفظ لكل معنى على الانفراد فما لم
يكن هناك قرينة توجب الحمل على احد المعنيين حمل عليهما جميعًا واما المذكور بلفظ الكل والجميع فقد قالوا
يجب الحمل على مغايرته جميعًا لانه لا كل ولا جميع لهذا اللفظ في مثل هذه الصورة غير هذه المعاني اذ ليس للحيض
وحده او للطهر وحده افراد محصورة معينة حتى يحمل اللفظ عليها واما في مثل العين فقد يتصور ذلك
ولا يجب الحمل بل يتوقف الامر الى ظهور القرائن بما اذا كان بلفظ العموم او المفرد المعرف بالالف واللام
وكان مكررًا كان الكلام فيه كما ذكرنا فيما سبق في المكرر واما اذا لم يكن مكررًا فان وجدت هناك قرينة تدل
على احد المعنيين بخصوصه وجب الحمل عليه وان لم توجد القرينة المعينة فههنا يقع الخلاف الذي
نريد ان ننظر فيه بين الشافعي ومن خالفه فقال الشافعي وجب الحمل على معنييه جميعًا في مثل هذا الوقت لكن ليس
معناه ان الحمل على كل المجموع يكون بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز وهذا لانه لا سبيل الى التوقف وقت
الحاجة ولا سبيل الى الحمل على حقيقة اللفظ اذ ليس الحمل على احدهما اولى من الحمل على الاخر ولا سبيل الى
تعطيل النص فلا بد من الحمل على المجاز والحمل على المجاز اما بقرينة مقالية او بقرينة حالية والقرائن اللفظية
منتفية لان الكلام فيه واما القرائن الحالية فكذلك وقد يكون بعض المحامل المجازية بان يتحصر المجازية وحده
واحد ويحمل بعض ويتعين الحمل عليه وقد يكون ترجحان واحد من الوجوه على سائر الوجوه فيجب الحمل عليه لكن
العمل بالراجح واجب وفيما نحن فيه لما وجب الحمل على محمل مجازي وانتفت القرائن اللفظية المخصصة وكان
الحمل على مجموع المعنيين جهة اتخاذ على سائر الوجوه بعض الحكم الحال وبيان انه راجح على سائر الوجوه من وجوه

اولها انه الوضع للحقيقة واشد ابتدارا الى الفهم واسرع خطرانا بالبال عند سماع اللفظ من سائر الوجوه وثانيها
ان نسبته الى المعنيين الحقيقيين على السوا والمالم يترجح احد الحقيقتين على الاخرى لا يكون الحمل على مجاز احدهما
اولى من حمله على مجاز الاخر بل يجب الحمل على مجاز تتساوى نسبته اليهما وما ذكرناه لذلك فصار راجحا وثالثها
ان هذا الحمل احوط لاشتماله على مدلولات اللفظ باسرها فيعين الحمل عليه وهذا الكلام في العام كالافراد اذا لم
يكن ثم قرينة انظر ماذا ترى لا يبطله ما ذكر عن ائمة القوم قلنا قال لنسبة المنقول عن هولاء على الوجه الذي ذكرتم
بل المنقول عنهم ان اللفظ المشترك يحمل على جميع معانيه بطريق الحقيقة وان نسبة اللفظ المشترك الى جميع معانيه
كنسبة العام الى افراده العام اذا تجرد عن القرائن يجب حمله على جميع الافراد بطريق الحقيقة كذلك اللفظ المشترك
هذا هو المنقول عنهم قلنا فحمل اللفظ المشترك بالقياس الى معانيه المختلفة كاللفظ العام بالقياس الى افراده
بعيد عن هولاء العلماء فانه عند ذلك يكون متواطئا لا مشتركا بل لا يبعد ان يقال انه لما نقل عنهم هذه الزيادة
لانه لما سمع منهم وراى في كتبهم انهم قالوا اذا تجرد اللفظ المشترك عن القرائن وجب حمله على جميع معانيه زعم
ان القوم انما حكموا بهذا الحكم لزعمهم ان اللفظ المشترك بالقياس الى معانيه كالعام بالقياس الى افراده
لان العام هذا حكمه فنقل عنهم كذلك ومع ذلك فمنقول ليس علينا من ذلك شي بل نحن اخترنا احتمالا ظاهرا وقررنا
انه واجب الاخذ به في مثل ما فرضنا من الصورة ثم لم يوافق على هذا بل ذهب الى غيره ولم يجوز الحمل على
ما ذكرنا ولم يذكروا على هذا دليلا وما ذكرتم ليس دليلا على ابطال هذا المختار قلنا قال ما فرضتم من الصورة
ممتنع وذلك لانك فرضت انتفا القراين المخصصة في وقت الحاجة وهذا ممتنع لان تاخير البيان عن
وقت الحاجة لا يجوز كما ساعدت في المفرد المنكر قلنا لا نسلم ان انتفا القراين المنتفية لحمل اللفظ
على احد المعنيين خاصة يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانما يكون كذلك ان لو لم يكن عليه هذه القراين
فرينة مقتضية لحمل اللفظ على معنيه جميعا اما اذا كان فيكون هو عين البيان بخلاف المفرد المنكر لان
تنكيره اشعر بالتوحيد والتوحيد مع الحمل على الجميع متعذر فلا بد لتعيين المراد من طريق غير ما ذكرنا
ولا يجوز ان لا يظهر ذلك الطريق حتى وقت الحاجة واما الترديد الذي في الاحتجاج فنقول لم قلتم ان
الواضع اذا وضع اللفظ لكل واحد من المفردين ولم يضعه للمجموع لا يجوز استعماله في المجموع قوله
يكون استعمالا للفظ في غير ما وضع له قلنا ولم لا يجوز ذلك وهل استعمال اللفظ في المعنى المجازي عند
تعذر الحقيقة الا كذلك مع ثبوت وقوع هذا غايته ان ذلك ان هذا لا يكون استعمالا بطريق الحقيقة ولكن
جواز الاستعمال اعم من جواز الاستعمال بطريق الحقيقة وقد ذكرنا انا لسنا نريد بالجواز ههنا الا
واحد من المعنيين الاستعمال بطريق الحقيقة واما القسم الاخر من الترديد وهو ان الواضع كما وضعه لكل واحد

من المعنيين كذلك وضعه للمجموع فنقول ولم لا يجوز استعماله في المجموع بل الاستعمال على هذا التقدير يكون بطريق
الحقيقة قوله يكون هذا استعمالا للفظ في احد مفهوماته قلنا ولا منافاة بين استعمال اللفظ
في احد مفهوماته وبين استعماله في جميع مفهوماته لانا نريد بالاستعمال في احد مفهوماته مقتصرا عليه
بل ذلك محال في هذه الصورة بل يكون استعمالا في جميع مفهوماته ومعنى استعمال اللفظ في المعنى اعم من ان
يكون مقتصرا عليه او لا يكون مقتصرا عليه ولهذا يقال في اللفظ العام انه استعمله في جميع افراده ويصدقون
ان استعمال في كل فرد وان لم يكن مقتصرا او يضاف ان اللفظ الموضوع للمفردين ولمجموعهما لا يتصور استعماله
في مجموع معانيه ويكون معنى الاستعمال في الشي اقتصار المراد عليه وانحصاره فيه وهذا لا بد هدى له عاقل فكيف
ينسب الى اهل العلم والفطنة ذلك بل لا بد وان يكون محل الخلاف غير هذا اما الجواب الذي ذكره فضعيف
لوجهين احدهما ان احتمال كون اللفظ مجازا في مجموع المعنيين راجح على احتمال كونه موضوعا للمجموع لان المجاز اهون
من الاشتراك على ما سياتي الثاني هو انا لو قدرنا ان لفظ الصلاة موضوع لمجموع المعنيين لكنه لحقوق الاستعمال
ههنا في جميع مفهوماته وما ذكره ليس واقعا لان المراد من الصلاة المنسوبة الى الله تعالى هي الصلاة بمعنى الرحمة
فقط وليس بمعنى الاستغفار والصلوة المنسوبة الى الملائكة بمعنى الاستغفار فقط وليس بمعنى فيصل الرحمة
منهم فصار اللفظ مستعملا في كل واحد من المعنيين على الانفراد ثم اذا نظرنا الى انه اطلق اللفظ واراد به المعنيين
نظرا الى الاتحاد مستعملا في المجموع وعلى هذا صار اللفظ مستعملا في جميع معانيه واندفع ما ذكره اما
قوله في الفرع الاول ان قول القائل اعتدي بالاقرا يجوز ان يريد بالاقرا مجموع مفهومي القرء وما فسر به
ينافي هذا الفرض لان القائل اذا قال اعتدي بقرء في يجوز ارادة المفهومين في هذه الصورة اظهر لانه اذا
اراد بالقرء الاول الطهر وبالقرء الثاني الوقوع فان الحيض كان جائزا والاحتجاج الذي ذكره الاشاني في ابطال
هذا وهذا النسب الوقوع فان الانسان قد يقول رايت عينا وعينا او عينا عينا وهو يريد بالاول العين الباصرة
وبالثاني عين الشمس ولا امتناع في ذلك فما ذكره في هذه الصورة تضاد مطلوبه وما ذكره من الفرق بين النفي
والاثبات ضعيف لان تلك الجملة ان صحت فهي شاملة للطرفين واما الفرع الثاني فما نقله عن الشافعي والقاضي
صحيح على الوجه الذي لخصناه قال رحمه الله المسلة الخامسة في ان الاصل عدم الاشتراك الى اخره
اقول اسمه على معنى هو ان قولنا عدم الاشتراك غالب وراجح واحتمال الاشتراك مغلوب ومرجوح عام
بالقياس الى كل البلاد والاعصار والامصار والقبايل واعم من ان يكون ذلك بالقياس الى اهل بلده او قبيلة او اهل
عصر وعلى هذا جاز ان يكون اللغات والالفاظ لها مشتركة او الغالب عليها الاشتراك للذين اهل كل عصر او اهل
كل مصر او قبيلة يظنون كل لفظ انه مفرد وموضوع للمعنى الذي عرفوه فقط ويحصل بسهم التفاهم عند التخاطب

ولا يحصل ذلك في العجم مع ان تلك الالفاظ فيها مشتركة ونعلم من هذا ان الاحتجاج بالوجوه الثلثة الاول انما
يتم اذا فرض في اهل قطر معين او عصر معين او قبيلة معينة لا على الاطلاق واما الوجهان الاخيران انما يتم
اذا كانت الالفاظ توقيفية فان الواضع كواضع الحكيم يتحرز عن تعلق الاشتراك لعلمه بما في ذلك من المفاسد من
عدم حصول غرضه واما من يجوز صدور الوضع عن كل الناس وعن كل قبيلة فلا لان احد الواضعين لما
احتاج الى الوضع وظفر بلفظ معين ووضعه لمعنى معين لم يعلم بان غيره وضعه لمعنى اخر حتى يمتنع عن ذلك
تحرزا عن مفاسد الاشتراك ولانه لما دعته الضرورة الى وضع اللفظ بازاء هذا المعنى لم يكن له بد من الوضع
واذا وضع غيره هذا اللفظ لمعنى اخر حصل الاشتراك وان لم يقصد هو ذلك بل قصد الافراد وقد اعترف
المؤلف بان السبب الاكثري للاشتراك تعدد الواضعين قال رحمه الله المسئلة السادسة فيما
يعين مراد اللافظ الى اخره اقول اما اولا فقوله اما ان يوجد معه قرينة مخصصة او لا يوجد فجعل
مورد المقسم القرينة المخصصة ثم قسم هذا المورد الى ما يدل على اعتبار البعض وعلى اعتبار الكل او على
الغاء الكل وما يدل على اعتبار الكل لا يكون قرينة مخصصة ولا يكون قسما من اقسام القرينة المخصصة
وثانيها قوله واما الدال على حال الكل من حيث هو كل فهو مندرج تحت حال البعض لما ذكره وهذا مشكل لانه
لا فرق في هذه الصورة بين اعتبار الكل من حيث هو كل وبين اعتبار كل واحد لان غايته اعتبار كل واحد ان يحمل
على مجموع معنييه واعتبار الكل من حيث هو كل ايضا كذلك فلا فرق بينهما واذا كان اعتبار الكل مندرجا في
البعض كذلك اعتبار كل واحد فلا فرق اذا بين اعتبار البعض وبين اعتبار الكل واحد وثالثها استعمال
اللفظ المشترك لما امتنع في جميع معانيه وجب امتناع اعتبار كل واحد فهذه الدلالة التي توجب اعتبار كل
واحد عند عدمها ووجودها سواء لامتناع العمل بها ورابعها استعمال اللفظ في كل معانيه لما كان استعمالا
في احد معانيه فكيف يمكن اعتبار كل واحد من معانيه وخامسها انه ذكر القسم الاول وهو ما يقتضي
اعتبار كل واحد وبين انه لا تعارض بينه وبين الدليل الذي يقتضي المنع من حمل اللفظ على معانيه جميعا لان اللفظ
ان كان موضوعا لكل واحد منها بالاشتراك فهو ايضا موضوع للجميع ثم استعماله في الجميع يكون استعمالا في
مجموع معانيه بل هو في احد معانيه وللسائل ان يقول اذا كان الحمل على المجموع حملا على احد المعاني لا يكون
ذلك عملا بالدليل الذي اقتضى اعتبار كل واحد بل بالدليل الذي اقتضى اعتبار البعض وان كان هذا استعمالا
في كل معانيه فقد وقع التعارض بين هذا الدليل والدليل الذي منع من استعمال اللفظ في كل معانيه قال
رحمه الله الباب السادس في الحقيقة والمجاز الى اخره اقول هذا الحد ليس بصحيح
مطلقا بل فيه شك وذلك لان الوضع اما ان يكون هو عين الاصطلاح او غيره فان كان عينه فكل لفظ افيد به معنى

مصطلح عليه فقد افيد به ما وضع له في اصل هذا الاصطلاح وكان حقيقة واما ان كان الوضع غير الاصطلاح
بل الوضع هو ان يضع الواضع اسدا للفظ بازاء معنى لم يعرف غير هذا الوضع ولا يكون هناك من الحقائق الا الحقيقة اللغوية
لان المعاني العرفية والشرعية انما اشتهرت بالاستعمال دون الوضع على هذا التفسير فان اهل العرف لم يضعوا لفظ
القارورة للظرف المعين من الزجاج ثم اشتهر وكذلك الوضع ولا الشرع وضع لفظ الزكاة لقطع طائفة من المال
وصرفها الى الفقراء ولا ثم اشتهر بل انما صارت هذه الالفاظ شرعية وعرفية بالاستعمال دون ان سبقه وضع لهذه
الامور واذا عرفت ذلك فالاولى ان يفسر الوضع باحد امرين اما بان يضع الواضع لفظا بازاء معنى لم يعرف غير ذلك
الوضع حتى يشتهر بينهم واما بالمرتبة الاستعمال الذي موجب للشهرة نائبة لكون الوضع الثاني كان واذا فسر الوضع باحد
هذين الامرين فالاولى في حد الحقيقة بانه استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز هو استعماله في غير ما وضع له لعلاقة بينه
وبين المعنى الاول مصطلح عليها اما حد الحقيقة فيندرج فيه الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية وذلك لان اللفظ ان كان
موضوعا في اصل اللغة لمعنى واستمر ذلك الوضع من غير طريان ناسخ عليه فلا حقيقة سوى اللغوية فمتى استعمل
هذا اللفظ في موضوعه اللغوي كان حقيقة والا فلا واما اذا طرأ على الوضع اللغوي ناسخ من الشرع او العرف
صار الوضع للشرع او للعرف وزال الوضع الاول فان استعمل في موضوعه الشرعي او العرفي كان حقيقة والا فلا
ولا يبقى هناك اشكال واما قلنا في حد المجاز ان يكون الاستعمال لعلاقة بين المعنى الاول والثاني لان مطلق الا
ستعمال في غير ما وضع له لا يسمى مجازا فان من اطلق لفظ السماء على الحيوان او على الانسان لا يقال انه مجاز واما قلنا
ان العلاقة تكون مصطلحا عليها اذ ليس يكفي مطلق العلاقة [illegible] مثل العلاقة فلو لم تكن مضبوطة (?) معدودة من اهل اللغة فانهم
جوزوا ان يقول اسأل القرية ويريد بالقرية اهلها وكذا اسأل المدرسة واسأل البيت ولم يجوزوا اسأل الجدار على ان يريد
به الواقف على الجدار ولا اسأل البساط على ان يريد به صاحب البساط او الجالس عليه قال رحمه الله في المسئلة
الاولى من القسم الاول في اثبات الحقيقة اللغوية الى اخره اقول معنى يجوز ان يراد به النطق وهذا الكلام يعني
يحتمل احدهما ان يكون اللفظ حقيقة في معنى يجوز ان يراد به بحيث لو استعمل فيه لكان ذلك الاستعمال بطريق الحقيقة
دون المجاز والثاني ان يراد به نفس استعمال اللفظ في ذلك المعنى وعلى الاول يتحقق كون اللفظ حقيقة في المعنى بمجرد
الوضع وان لم يوجد الاستعمال فيه لان هذه الحقيقة ولا حاجة الى الاستعمال حصلت للفظ بمجرد الوضع وعقيب
الوضع حصلت له هذه الحقيقة ولا حاجة الى الاستعمال وعلى الثاني ما لم يوجد الاستعمال لا يثبت كون اللفظ
حقيقة في المعنى والاول اشبه بان يكون مرادا للاثبات واحتجاج الجمهور يتوجه نحو اثبات مثل هذه الحقيقة
ولا يتوجه اعتراض المؤلف لانه اذا سلم ان المجاز يستدعي وضعا فقبل ذلك بازاء معنى فقد ثبت كون اللفظ حقيقة بهذا
المعنى واما ان الوضع الاول ليس حقيقة ولا مجازا لا يرد عليهم ايضا لان الحقيقة التي ذكرنا عقيب الوضع الاول حاصلة

نعم ولكن يرد عليهم سوال اخر غير هذا وهو انا نسلم انه ان استعمل في غير موضوعه الاصلي كان مجازا بل المجاز بشروط اخر
وجاز ان يستعمل اللفظ المهمل في معنى من المعاني ويكون ذلك استعمالا للفظ في غير موضوعه الاصلي ولا يكون مجازا
بل لا بد لهذا الاحتجاج من مقدمة اخرى فهذا هو البحث الاول واما البحث الثاني فان يقول كل واحد من الاحتجاج
غير مفيد للمطلوب في هذا الموضع اذ كل واحد منهما لا يفيد غير ان ههنا الفاظا وضعت في اصل اللغة لمعاني
استعملت فيها بعد ذلك اولم تستعمل على اختلاف اسات الحجتين وهذا القدر مما لا ينكره احد ولا يقع فيه نزاع حتى
يحتاج الى اثباته على المخالف بل الذي يمكن ان يقع فيه النزاع ويحتاج فيه الى اثبات هو ان يقول القائل الحقائق اللغوية
انتسخت باسرها وصارت الالفاظ باسرها شرعية او عرفية لكثرة النقل والتغيير في استعمالات اهل العرف
وعلى هذا يجب اتباع الحقائق الشرعية ان وجدناها في الالفاظ التي في الخطاب وان لم نجدها فالحقائق العرفية واما ما نقل
من واضعي اللغات ولا يجوز العمل بها الا بما تغيرت وانتسخت فلا تخاطبنا الشرع بها بعد انتساخها ولا شك ان الجواب
عن هذا السوال لا يحصل بمجرد ما ذكروه بل نحتاج فيه الى تكلف اخر يجب نقلا اوضاع اللغات على ما كانت عليه قال
رحمه الله المسئلة الثالثة في الحقيقة الشرعية الى اخره اقول ـــــــ سن ما ذكره حد الحقيقة الشرعية وبين ما
اختاره عند الاثبات مناقضة لانه ذكر في الحد وقال هي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى ثم قال
عند الاثبات المختار ان اطلاق هذه الالفاظ على هذه الحقائق على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية وهذا مناقض وذلك
لان اطلاق الشرع لما كان مسبوقا بالحقائق اللغوية ومجازاتها فوضع هذه الالفاظ صار مستفادا من اللغات بالقياس
الى معانيها الحقيقية والمجازية جميعا فالشرع لم يحدد وضعا غير انه استعمل اللفظ في المعنى المجازي فلا يكون
الوضع لذلك المعنى مستفادا منه ولئن قال الوضع الجديد مستفاد من الشرع قلنا لم تذكر في طرق الاثبات
من الشرع غير الاطلاق على المعنى المجازي وذلك ليس بوضع جديد على الاطلاق اللهم ان يفيد بقيود اخرى وهو لكن الا
ستعمال ليس بناسخ للوضع الاول لكون الشرع مسبوقا بوضع اللغة لا محالة وما سياتي وهو لم يذكر هذا في الحد ايضا
الحد ساقط هذا ثم يرد اشكال من وجه لانه اذا نسخ الوضع الاول لم يبق الوضع العربي ولا يكون القران عربيا ولا
يمكنه الاحتجاج بالدليل المذكور وثانيهما انه ذكر في الحد معنى عاما وقال سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند
اهل اللغة او معلومين ثم اختلفوا في وقوع هذا ثم اختار انه ما يستعمل في حد مخصوص وبهذا الاثبات يكون اثباتا
للحد والذي سبق ذكره وهذا الذي ذكر على سبيله وفرعه ليس هو ذلك الذي حده اولا لان الذي اثبته لا بد وان
يكون اللفظ والمعنى معلومين لاهل اللغة لان اهل اللغة يعلمون المعاني الحقيقية والمجازية للالفاظ التي وضعوها
ويعلمون الالفاظ ايضا والحد كان غير هذا لانه كان اعم وثالثها انه بعد الفراغ عن التحديد قال اختلفوا في وقوعه
ثم قال والمختار ان اطلاق هذه الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز وهذا لم يثبت منه انه يرد على القائل بالوقوع

او ينصره وكانه بسبب ذلك الاختلاف واشتغل بشي اخر وان بعضها المناقضة بين بعض ما ذكره حجة وبين
ما ذكره حد الحقيقة الشرعية لانه قال افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني لو لم تكن لغوية لما كان القران كله عربيا
وافادة اللازم تدل على فساد الملزوم فيقول ـــــ نتيجة هذا القياس ان افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني
لغوية واذا كانت لغوية لا يكون لها افادة مستندة الى جهة اخرى فلا تكون شرعية فلا يثبت الحقيقة الشرعية
لان الحقيقة الشرعية هي التي يكون الافادة من الشرع وتستفاد منه الوضع على ما ذكرنا في الحد ثم هذا الكلام يمكن
ان يجعل سوالا من جهة من منع وقوع الحقيقة الشرعية وهو القول الموجب فيقول ما اعترف بموجب هذا الدليل
وهو ان الالفاظ التي استعملها الشارع افادتها للمعاني افادة لغوية سواء استعملها في المعاني الحقيقية او المجازية
التي كانت العرب يستعملونها فيها ثم انت تعلم انه لم يذكر في هذه المسئلة تطويلها ما يرد على هذا وبهذا القدر لا يصير
الخصم محجوجا وجاء سيما انه قد علمت فيما سبق ان الحقيقة هي استعمال اللفظ في موضوعه وههنا جعل
الحقيقة عبارة عن نفس اللفظ مكان الجنس في الحد وهذا يناقض ما سبق منه ونعلم من هذا ان مجرد اطلاق اللفظ من الشرع
او العرف لا يكفي في اثبات حقيقة متجددة فان اهل العرف كثيرا ما اطلقوا لفظ الاسد على الشجاع ولفظ الحمار على
البليد ومع ذلك لم يصر حقيقة فيه وكذلك الشرع اطلق لفظ اليد على القدرة ولفظ الاستواء على الاقتدار وعلى
الاستيلاء بل لفظ الماء على العلم ولم يصر حقيقة شرعية بل يشترط ذلك بترك استعمال اللفظ في حقايقها اللغوية
واستعمالها في غير ذلك المعاني استعمالا كثيرا اكثر ما نسخه للوضع الاول بحيث يتبادر الى فهم السامع عند سماعه
من هذا اللفظ المعنى الثاني دون الاول من غير قرينة توجب ذلك الابتدار ثم نظر الراسخين في الالفاظ الشرعية
واستعمال تلك الالفاظ في معانيها الغامضة من وجه اخر وهو انهم قالوا ان الواضع للغات هو الله تعالى وهو
العالم بمسميات هذه الالفاظ وحقائق معانيها ثم انه يعلم تلك المعاني عبادة من البشر على قدر قوتهم واستعدادهم
لفهم تلك المعاني بحسب اختلاف اشخاصهم وانقلاب كل شخص في الاطوار في بدو الاول لا ينتقل كل احد لفهم تلك
المعاني الغامضة التي هي مسميات اكثر الالفاظ التي خاطبها الله بها لقصور افهام البشر في بدو الامر وانحصار
ادراكهم على الامور المحسوسة والاحوال البدنية ومسميات تلك الالفاظ معاني عقلية شريفة واحوال
نفسانية من مبدايها ومعادها وسلوكها وتلوعها الى المقصد وما يمنعها وما يعينها على ذلك وهذه المعاني
بعيدة عن تصوراتهم في بدو الامر فيفهمون من هذه الالفاظ معاني متعلقة بالمحسوسات واحوالا متعلقة بالابدان
ثم انهم يزعمون ان تلك المعاني التي فهموها هي حقائق هذه الالفاظ واذا سمعوا المعنى الاخر عقليا تبين لهم ان
الشرع استعمل اللفظ المشهور عندهم فيه قالوا هذا الاستعمال بطريق التجوز وحسبوا حمل اللفظ عليه
تاويلا للكلام واما المحقق فيعلم ان الامر بالعكس ونظير ذلك ان الوالد اذا قال لولده الصغير اريد ان اسلمك

الى المعلم ليعلمك الخط فالصغير يفهم من لفظ التعلم والخط معنى ما لكن دون ما هو حقيقة التعلم والخط
ثم بعد ما شرع في التعلم وبلغ من علم الخط الى حد يسمه لحقيقة التعلم وحقيقة الخط فالله تعالى وضع الالفاظ
بازاء تلك المعاني العقلية الغامضة وخاطب الناس بها وفهمهم من المعاني التي تناسب بمبانيها الحقيقية
ولما كانت النفس بحلقه بالجبلة في استعداداتها وترقى في ازمنة كمال الاستعداد لا جرم تجد طبقات الناس مختلفة
في فهم معاني خطاب الشارع وكمال النفس قوتها لا يبعد ان يبلغ الى البطن السابع من بطون معاني القرآن لكن ذوق
هذا الكلام لا يليق بكل فقيه ولا بكل اصولي بل هذا الادراك نوع آخر من الفقه والاصول قال رحمه الله
الفرع الرابع ان صيغ العقود انشاآت لا اخبارات الى آخره اقول يجوز ان يفيد اللفظ معنى عند التجرد
ثم اذا اقترن به لفظ آخر او حكم او قرينة تغير افادته وصار مفيدا لشيء آخر كلفظ الاسد فانه اذا تجرد افاد الحيوان
المفترس واذا قال رايت اسدا يتكلم كلاما فصيحا فها هنا يدل على انه راى رجلا شجاعا واذا عرفت ذلك فقول
ان قوله انت طالق او طلقتك اذا تجرد كان اخبارا عن الماضي اي عن وقوع الطلاق قبله لكن اذا اقترن به حرف
الشرط تغيرت الافادة وصار يقيد ذلك في المستقبل من الزمان عند وجود الشرط وعلى هذا فلا يلزم خروجه
عن كونه اخبارا والتالي ضعيف لانا نختار ان هذا الاخبار صدق وان صدقه موقوف على حصول الطالقية
قبله وان حصول الطالقية غير متوقف على هذه الصيغة قوله هذا الحكم لا بد له من سبب قلنا وقد تحقق
ذلك السبب وهو العزم المصمم على التلفظ بهذا اللفظ تصميما لا ينفك عنه التلفظ بهذا اللفظ البتة وقد
تحقق مثل هذا السبب قبل اللفظ وعلى هذه لا فائدة في قوله سعد بن حصول ذلك السبب تقع الطالقية وان
لم يوجد هذا الخبر وبتقدير عدمه لا يوجد وان يوجد هذا الخبر لانا نقول يمتنع انفكاك كل واحد عن الاخر فيما
ذكرنا فاندفع ما ذكره ومن هذا التحقيق تعلم ضعف الوجهين المذكورين بعد هذين الوجهين لانا نقول على الوجه الثاني
ان التلفظ بهذا اللفظ كما هو مقدور للمكلف فالعزم الذي يعلم التلفظ ايضا مقدور وحينئذ يلزم الخروج عن
عهدة الامر بالاتيان بهما ويكون كل منهما سببا لوقوع الطلاق وعند صدور هذه الصيغة تصدق الاخبار حتى يمتنع
عن الحكم بالايقاع في الرجعية لامكان تصديقه بدون الايقاع بل انما يحكم بالايقاع لدلالة هذه الصيغة على وجود
العزم الذي هو سبب الوقوع واذا عرفت ذلك عرفت ان السبب المؤثر في هذه الاحكام الحادثة امور باطنة
وثبات خفية وهذه الصيغ علامات لتلك الاسباب الباطنة وهي باقية على حقائقها من كونها اخبارات
ولا حاجة الى تغييرها ومن اراد ان يسميها انشاآت فلا مناقشة في التسمية بعد معرفة المعاني قال رحمه الله
القسم الثاني في المجاز الى آخره اقول قوله ان مفهوم الحرف غير مستقل بنفسه فلما فرضنا خلاف ذلك
فامكن دخول الحقيقة والمجاز فيه ثم هب ان الامر كذلك ولكن تقع مفردا اذا ضم الى غيره ولم يسم في الجملة فان ما

لا مثيله كان مهملا وكلامنا في اللفظ الموضوع واذا ثبت ان الحرف له مسمى فاذا استعمل في موضوعه الاصلي كان
حقيقة سواء كان الاستعمال عند ضمه الى غيره او عند عدم الضم فان الاستعمال اعم منهما وقد ذكر في حد الحقيقة
هذا القدر وكان حقيقة واما اذا استعمله في غير موضوعه لعلاقة بينه وبين موضوعه كان مجازا من غير تفاوت
واقرب مثال لذلك قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل فان الصلب مستعمل في موضوعه الاصلي وكذلك الجذوع
النخل ولم يقع المجاز الا في حرف في فانها للظرفية في الاصل وقد استعملت ها هنا لغير الظرفية وايضا لو لم
يدخل المجاز في الحروف بالذات لما دخل فيه الحقيقة بالذات ولو كان ذكر الملاحظ ما ذكره في الباب الثاني في تفسير
الحروف فان ذلك في اكثر الحروف وبين سميانها على طريق الحقيقة سار الملازمة هو انه لو تعذر دخول المجاز لكون
الحروف غير مستقل فهو كما لا يفيد المعنى المجازي بالاستقلال لا يفيد المعنى الحقيقي بالاستقلال فاذا وجب ذلك عدم
دخول المجاز في الحرف وطرده بل في التركيب لذلك اوجب عدم دخول الحقيقة فيه وطرده بل في التركيب فلو انه حقيقة ومجازا
انما يكون في التركيب لا في المفرد وليس كذلك لما ذكره في الباب الثاني ثم نقول ما الدليل على انه ان ضم الى ما لا ينبغي
ضمه فهو المجاز في التركيب لا في المفرد ولم لا يجوز ان يكون الضم الى شيء يصير قرينة في المجاز المفرد وهذا
كما نقول في لفظ الاسد اذا ضم الى ما ينبغي ان يضم بان نقول رايت اسدا يفترس كان الحقيقة وان ضم الى ما لا ينبغي
بان نقول رايت اسدا يرمي صار ذلك قرينة دالة على انه اراد بلفظ الاسد معناه المجازي وهذا مجاز في
المفرد دون التركيب الوجه الثاني من المناقشة على حكمه بان الفعل لا يدخل فيه المجاز
الا بواسطة دخوله في المصدر فان هذا ينتقض بقوله استعمال اللفظ المشتق مع زوال المشتق منه مجاز
فاذا قال القائل ان زيدا ضرب عمرا بعد انقضاء الضرب ثم كان هذا مجازا ولم يكن المجاز في الاسامي اذ كل واحد
منهما مستعمل في موضوعه ولا في المصدر لان المصدر لم يستعمل ها هنا اصلا وما لم يستعمل اصلا يمتنع ان يقال
استعمل او حقيقة وليس ايضا مجازا في التركيب فتعين المجاز ها هنا في الفعل فقد دخل في الفعل من غير
دخوله في المصدر وهكذا يرد هذا النقض على حمله على الاسم المشتق الثالث على قوله ان الاعلام
لا يدخلها المجاز فان القائل يقول حاتم بشر او فلان هو يزيد طائفة من بني تميم فهذا ليس بطريق الحقيقة
بل بطريق المجاز ومثم اسم علم فقد تطرق المجاز الى العلم المشترك بين هؤلاء وبين المسمى به لا العلم من التعلق
قال رحمه الله المسألة الخامسة في ان استعمال اللفظ في معناه المجازي يتوقف على السمع الى آخره اقول
قوله يتوقف على السمع ما داد بيده ان عنى به انه يتوقف ان يسمع من اهل اللغة ان هذا اللفظ مجاز في معنى
كذا فاستعمال من بعده ايضا يتوقف على السماع ممن سبقه الى ان يتصل بالواضع وهذا لا يجوز لان الواضع
اذا وضع لفظا بازاء معنى لا يجب ان يضعه ايضا بازاء معنى آخر على سبيل المجاز ولو كان كذلك لصار اللفظ

مشتركاً وكان حقيقة فيهما لأن كون اللفظ حقيقة إنما يثبت بوضعه وإعلامه بالوضع وأما كونه
مجازاً لا يثبت بقوله إنه مجاز في معنى كذا ولأن الواضع لما وضع اللفظ لمعنى كأنه قال من سمع مني هذا اللفظ
فليعلم أني أريد به المعنى الفلاني فتخصيصه على معنى آخر يناقض ذلك سواء قال إنه مجاز أو لم يقل وكذا
استعماله ذلك اللفظ في غير ذلك المعنى بما يوضح إلى المقصود وإن عنى به أنه يتوقف على استعمال من
سبقه في ذلك فهذا أيضاً يجب أن يشتغل بالواضع وقد بينا أن ذلك غير واجب ولا جائز وأيضاً فإنه
مخل بالمقصود إذ المقصود المبالغة في حسن الشيء أو قبحه أو المبالغة في التعظيم أو التحقير وذلك إنما
يحصل إذا شبهناه بأتم شيء له نهايات الحسن أو القبح ويكون ذلك الأتم مخصوصاً به لم يوضع إلا له ولم يطلق إلا عليه ويكون
ذلك المسمى مشهوراً بالحسن أو القبح بالجملة في المعنى الذي قصده المتكلم حتى يحصل الغرض فمن شبه في الحسن بالشمس
والقمر كان حسناً ومجازاً معقولاً وكلما كان إطلاق المشبه مسبوقاً بإطلاقات أكثر على الغير نقص من حسن استعارته
وكلما كان إطلاقه أقل بإخراج الإطلاقات السابقة على الغير كان مجازه وتشبيهه أحسن ولا شبهة أن استعارة
من شبه الرجل بالأسد في رماته إلى استعارة أولى من شبه الرجل في شجاعته بالأسد في الجرأة والوقوع في
العلو وإن عنى به أن المجاز لا بد وأن يقع على وجه يندرج تحت قانون كلي مصطلح عليه بين أهل تلك اللغة
فهذا صحيح لكن ما ذكره من الاحتجاج لا يطابق هذا المعنى بل يشير إلى القسمين الأولين ثم نقول ليس يلزم من أن
لا يستعار لفظ الأسد للأبخر فيصار جواز الاستعارة على الوصف المعتبر الممنوع فيه سبق الاستعارة
بل نقول التشبيه بالأبخر إنما لم يجز لأنه لم يندرج تحت القانون الكلي المصطلح عليه بين أهل اللغة لأن الأسد غير
مشهور بالمبالغة في البخر لشهرته في الشجاعة وسائر الأوصاف ومن شرط حسن الاستعارة الشهرة وأما قوله
يطلقون النخلة على الرجل الطويل ولا يطلقونها على غير الإنسان فلأنه يبعد تسمية غير الإنسان من الحيوانات
بالنخلة لا يصاب لنخلة وإنما من سائر الحيوانات بل يخص ذلك بالحيوان المنتصب القامة أما إذا وصفنا شيئاً
له طول واستقامة بنوع من الكل لا بطول النخل واستقامته وأرادوا وصف شجرة من هذا النوع بالمبالغة
في الطول والاستقامة جاز تشبيهه بالنخلة وإطلاق اسم النخلة عليه وقوله في الجواب إن المستخرج
بالفكر جهات حسن المجاز فعنده نظر لأن المجاز إن توقف على السماع فحيث لا يحصل السماع من جهة
الواضع لا يمكن استعمال اللفظ فيه وحيث حصل جاز وأمكن فلا فائدة في تعاطي الفكر في استخراج
جهاته قال رحمه الله المسألة السادسة في أن المجاز المركب عقلي إلى آخره أقول للسائل أن
يستفسر عن الفرق بين المجاز اللغوي والعقلي فإن أراد به أن للعقل مدخلاً في التمييز بين الاستعمال بطريق
الحقيقة وبين الاستعمال بطريق المجاز فهذا مشترك بين المفرد والمركب بل ما من مجاز إلا ويعرف كذلك

فإن القائل إذا قال رأيت أسداً يرمي يعلم أن هذا الاستعمال مجاز لأن العقل حكم أن الحيوان الذي هو مسمى هذا الاسم
لا يتصور منه الرمي ولا يمكن حمل اللفظ عليه بل يجب حمله على المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع وهذا مجاز في المفرد لغوي
باعترافه مع أن للعقل فيه مدخلاً وإن أراد به أن دلالة اللفظ الذي يدخل في المجاز العقلي إنما تعرف بالعقل وإن المركب
من هذا القبيل فهذا أيضاً غير سديد لأن كل لفظ يدل بالمطابقة فإن إفادته لمعناه الحقيقي يكون بالوضع لا بالعقل وإنما
إن كان مراده فيما سمي المجاز مجازاً عقلياً في هذه الصورة فلم لم يسم الحقيقة في مثل هذا اللفظ حقيقة عقلية بل هذا
أولى لأن دلالة اللفظ على مسماه لما كانت عقلية فهذه الحقيقة تكون عقلية وفي ذلك من البطلان ما لا يخفى وإن ظن أن دلالة
المركب على معناه عقلي لأن التراكيب المخصوصة على شخصها لم يضعها الواضعون للمعاني التي يدل عليها فإن هذه التراكيب
ربما لم يخطر ببال الواضعين ولا سمعوها فنقول ذلك إنما يدل بالوضع أيضاً لأن واضع الوضع وإن لم يصادف كل واحد
من أفراد التركيب بخصوص شخصها فقد صادفها بعموم نوعها وجنسها فإن الواضع بين على وجه كلي أن الاسم إذا أسند
إلى اسم على أي صورة يكون وماذا يفيد كل ضرب وهل إلى الحروف والأفعال والمؤلف معترف بهذا فإنه ذكر أن
الألفاظ المفردة ما وضعت لأن يفاد بها مسمياتها المفردة بل إنما وضعت لأجل إفادة التركيب وإن أراد
به غير المعاني التي ذكرناها فذلك غير مفهوم لا بد من بيانه قال رحمه الله المسألة الثامنة في الوجوه
الداعية إلى التكلم بالمجاز إلى آخره أقول يمكن أن يعارضه في السجع بعوده اللذة بأن نقول بل اللذة في
فهم الشيء باسمه الحقيقي أقوى وأتم لأن المتكلم إذا شرع في كلام وقبل إتمام الكلام يحصل للسامع شوق إلى
فهم مضمون ذلك الكلام فيحصل له ألم بحسب ذلك الشوق ثم إذا فهم ذلك المعنى بالتمام وطلب له قوة لكونها
بسبب ألم الشوق صافية عن تشعثها بالألم آخر ثم إن الألم أن لا يكون قوياً لأنه لم يكن تعب له بل قدر ما
يظهر به قوة اللذة التي عقيبه فهذه اللذة أكمل وأصفى مما ذكره لأن تلك اللذات المتعاقبة لا تقوى بسبب
اتصالها بالآلام والآلام المتعاقبة أيضاً تقوى ويزيد تشيب اتصالها باللذات فلم قلتم بأن اللذة في هذه
الحالة تكون أتم بل لو خير العاقل بينها بين الحالين الموصوفين اختار الحالة الأولى فلئن قال التجربة
دلت على ما ذكرنا فإن كل أحد يعلم أنه يلتذ من اللذة بسماع الكلام الذي تشبيهات واستعارات ما لا يجد
في الكلام الذي لا يكون كذلك قلنا هو كذلك ولكن لا لما ذكرتم من الحالة بل لأن السامع للكلام المستعار
يحصل له الشعور بذلك المعنى يحصل له أيضاً الشعور بإحسان المتكلم ودقة نظره وجودة قريحته
في ذلك التشبيه الحسن المناسب البديع وغرابة اللفظ الذي أحسن في الاستعارة وسائر أنواع
الصنعة ولذلك يتضاعف لذته لما ذكرناه ولهذا لو سئل السامع عن سبب زيادة لذته صرح بالمعنى
الذي ذكرناه لا بغيره والمتأمل للذة سابق ما أحسنه أن المجاز يتوقف على السماع لأن على هذا التقدير يبقى

فرق بين المعنى الحقيقي والمجازي لان كل واحد منهما يكون معلوما لاهل اللغة فيحصل العلم في احدهما بحصل
بالاخر غير انهم اصطلحوا على ان احدهما مجاز يستعمل مع القرينة والاخر حقيقة تجرد عن القرينة قال رحمه الله
المسئلة التاسعة في ان المجاز غير غالب الى اخره اقول ادعى في اول المسئلة ان المجاز غير غالب على اللغات
ولم يذكر عليه حجة بل ذكر بعد ذلك ما يقوي حجة الخصم فانه نبه على انواع غريبة من المجاز ولازم ما ذكره من
المجاز في ضربت زيدا ورايت عمرا عن الدم وذلك لان كون اللفظ حقيقة انما يكون لاجل استعماله فيما صار
موضوعا له امام واضع واحد في الاصل مع اعلامه واما بالتزام استعمال اهل اللغة ثم نفرد ذلك في حد الحقيقة
وقولنا ضربت زيدا او عمرا موضوع بتركيبه ومستعمل بين اهل اللغة استعمالا عهد وضعه بازاء ما استعمل
فيه وهذا الوضع انما يكون لما يمكن وقوعه وذلك لانهم استعملوه في الدلالة على وقوعه فهذا الوضع يستدعي
امكان وقوع المسمى والذي يمكن ان يضرب من زيد او يرى هو ما يتعلق بظاهر بشرته فيسمى ضرب زيد هو
اماس جسم ظاهر لظاهر بشرته بعنفة كذلك يسمى رويته هو ادراك البصر لسطحه ولونه وحجمه بلبسه
سواء كان زيد في الحقيقة عبارة عن هذا القدر او عن شيء من جوهر مفارق واحد اجسام لبسه كامنة واذا كان
كذلك كان هذا الاستعمال بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز المختص اصل الثالث على قوله هذا المجاز في المركب
فان يقول هب ان هذا الاستعمال مجاز لكن لم لا يجوز ان يكون في اللفظ المفرد وهو زيدا وعمرو فانه اطلق
لفظ زيد لا على حقيقته زيد بل على شيء يتعلق به وهو ظاهر بشرته وسطح بشرته وذلك استعمال اللفظ في غير
موضوعه الاصلي لعلاقة بينهما وقوله لا يدخل المجاز في الاعلام فقد بينا ما فيه وايضا نمنع بناء على ما زعم
انه يمتنع حصول العلاقة بين العلم وبين معنى اخر وما نحن فيه اقوى مبطل لذلك فان جميع ما تشتمل عليه
البشرة متعلق بمعنى زيد الذي هو اسم علم قال رحمه الله المسئلة العاشرة في ان المجاز خلاف
الاصل الى اخره اقول هذا ضعيف لان المهمل هو الذي لم يوضع لشيء اصلا ولا يمكن التوسل الى
فهم المراد منه بوجه من الوجوه واما اللفظ الموضوع الذي يمكن التوسل الى فهم المراد منه بوجه
من الوجوه وقرينة من القرائن فلا يكون مهملا ولهذا فانه لو اطلق اللفظ المشترك من غير قرينة
لا يقال انه استعمل اللفظ المهمل بل يتوقف فيه الى حصول قرينة مخصصة فلم لا يجوز ان نقول
من يعارض اللفظ الذي له حقيقة ومجاز لا يفهم منه احد معنييه الا بقرينة مخصصة واما عند التجرد
يكون موقوفا وما ذكره لا يبطل هذا الاحتمال واما الوجه الثاني ففيه نظر لان كون اللفظ مجازا في
معنى على معنى انه بحيث لو استعمل فيه كان مجازا لا يتوقف ايضا الا على الوضع لان الواضع اذا وضع
لفظا بازاء معنى ولا شك ان هذا المعنى الذي هو مسمى اللفظ له علاقة ما مع معنى اخر من العلائق

الوضع كان م

المجوزة لاستعمال اللفظ فيه لان معنى ما لا يخلو عن مثل هذه العلاقة فبعد اللفظ بحيث لو استعمل في
مسماه المنصوص من جهة الواضع كان حقيقة ولو استعمل في معنى اخر بينهما علاقة كان مجازا فاذن لا
فرق بين الحقيقة والمجاز فيما ذكره واما الوجه الثالث فتناقض مما شرط في المجاز السماع من
اهل اللغة وذلك لا بد وان ينتهي الى السماع من الواضع واما الرابع فلعلهم عرفوا كون هذا الاستعمال
بطريق الحقيقة لقرينة اقترنت بالكلام اما حالية او مقالية والاغلب في الاستعمال لما كان هو المجاز
لا يمكن الاستدلال بمجرد الاستعمال على الحقيقة فرع اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح
اقول هذا الكلام مختل لانه لم يبين معنى كونه راجحا ومرجوحا لان المرجوحية ان عنى به ان المعنى لا يخطر بالبال
عند سماع اللفظ لما اذا اطلق اللفظ الراجح به بالتبادر الى الحمل بل يبادر الفهم الى معنى اخر ففي مثل هذه الصورة صار المعنى الثاني حقيقة
والاول مجازا ... وهذا مما لا نزاع فيه وان كان المعنى بحيث هو والمعنى الثاني يتساويان في الخطور بالبال عند سماع اللفظ فهما
متباينان وكان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا بقرينة وان كان الفهم الى اسرع ابتدارا من الاخر فهو حقيقة والاخر
مجاز وهذا ربما يختلف باختلاف الامم والامصار والضابط ما ذكرنا ولا وجه للاختلاف قال رحمه الله المسئلة
الرابعة ان اللفظ متى كان مجازا في معنى الى اخره اقول للسائل ان يناقش من وجوه احدها ان الوجه الذي ذكره
هنا نقله وقبل هذا عن الجمهور بانهم اشترطوا بكون اللفظ مجازا في معنى على كونه حقيقة في معنى اخر ثم نقضه وما ارتضاه
وهنا ارتضاه بعينه وثانيها قوله وهذا التصريح بانه وضع في الاصل لمعنى اخر فان هذا غير لازم لان كون اللفظ
مستعملا في غير موضوعه الاصلي يقع على وجهين احدهما ان يكون له موضوع اصلي وقد ترك ذلك واستعمل في غيره وثانيهما
ان لا يكون له موضوع اصلي البتة فهذا لا يصدق انه استعمل في غير موضوعه الاصلي لان غير الشيء انما يكون غير
الشيء ... اللفظ المهمل اذا استعمل في اي معنى كان دل ذلك استعمال اللفظ في غير موضوعه الاصلي ولا يستدعي ذلك موضوعا اصليا
بل لو قال المجاز هو الاستعمال في غير موضوعه لعلاقة بينهما فهذا يستدعي لا محالة موضوعا اصليا وثالثها على
ان الحقيقة لا يستدعي كون اللفظ مجازا في معنى علمنا هذا المانع لو قلنا توقف المجاز على الوضع والسماع اما اذا لم
يكن كذلك بل يكفي مجرد ذلك كون اللفظ موضوعا لمعنى وان يكون المسمى علاقة مع معنى اخر فانه يلزم من مجرد وضع اللفظ
بازاء معنى ان يكون مجازا في غيره اذ ما من معنى يصير موضوعا اصليا للفظ الا ويكون بينه وبين معنى اخر علاقة ما
فيصير اللفظ مجازا في ذلك المعنى فيصير الحقيقة مستلزمة للمجاز ... ان المجاز يستدعي الحقيقة قال رحمه الله
المسئلة الخامسة فيما به ينفصل الحقيقة عن المجاز الى اخره اقول قد يكون الانسان عالما بالحدود واشياء
كثيرة ولحد سبر ومع ذلك قد تشتبه اشخاص تلك الاشياء عليه في بعض الاحوال ولا يسعه معرفة الحد في
التمييز بين تلك الاشياء كمن يعرف حد كل نوع من انواع الامان ثم انه من بعيد راى شيئا ما متحركا فيعلم انه حيوان

صوابه الحيوان

ولكنه لا يمكننا أن نعرف أنها من أي نوع هي وهل بين تلك الأشياء اختلاف بالنوع أم لا ولو كنا علماء بالحد لما كان
كل نوع لا يفيده فائدة في هذا الباب بل لا بد من طريق آخر يوصله إلى هذا المطلوب فالأصوليون بعد معرفتهم
لحد الحقيقة والمجاز علموا أن الإنسان قد يجد لفظا مستعملا في معنى أو معنيين أو أكثر ولا يدري أن الاستعمال
في الكل بطريق الحقيقة أو بطريق أو في البعض ومعرفة حد الحقيقة والمجاز لا تكفيه في التمييز
وإذا علمت ذلك علمت أن الوجوه التي ذكرها لا يطابق جميعها المطلوب إلا ما يصرح الواضع بأن هذا
اللفظ حقيقة في كذا ومجاز في كذا فهذا في الألفاظ المعينة يقع مميزا ومعرفا إذا سمع منه أو عن نقل منه
فهذا وجه حسن وأما ما ذكر من حد الحقيقة والمجاز فليس يغني في التمييز هنا لأنه يتردد في أن الحد المذكور
للحقيقة هل هو موجود في هذه الاستعمالات أم لا أو في بعضها وكذا حد المجاز وذكر الحد لا يعلم من التشخيص
وأما ذكر الخواص فيندرج ذلك في باب الاستدلال لا في أقسام التشخيص قال رحمه الله
الباب السابع في التعارض أقول لما بين الأقسام من وجوه ولما أنه قبل هذا جعل المجاز
قسما إلى أقسام من جملتها التخصيص والإضمار وكان التخصيص من جملة الوجوه المذكورة وهو إطلاق الكل
وإرادة البعض فها جعل كل واحد من التخصيص والإضمار قسيما للمجاز وإن قلت هناك لما جعل المجاز قسيما للحقيقة
وفي مقابلتها صار المجاز عموما واندرج فيه كل ما خرج عن الحقيقة فلا جرم اندرجت الأقسام في المجاز وأما في هذه
الصورة لما كان قصده معرفة حكم كل قسم في القوة والضعف وقدر بعده عن الحقيقة فاحتاج إلى التفصيل وخصص
اسم المجاز ببعض الوجوه قلت إنه لم يقف لذلك حيث قال إنه متى ما انتفى احتمال الاشتراك والنقل والمجاز
والإضمار كان المراد باللفظ ما وضع له فإن هذا غير لازم على أهل العربية لأن التخصيص لما كان خارجا عن المجاز
فاللفظ الذي نفي فيه احتمال التخصيص لم يمكن الجزم بأن المراد باللفظ ما وضع له وإن انتفى سائر الاحتمالات لجواز
أن يكون المراد باللفظ ما وضع له وبعض الشيء غير الشيء وليس هو تم يقول لم قلت إنه إذا انتفى احتمال
الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار كان المراد باللفظ ما وضع له ثم قال إنه يتصور وقوع التعارض
بين النقل والاشتراك وكذا بين النقل والمجاز في لفظ واحد لأن الاشتراك إنما يتحقق في اللفظ عند استواء دلالته
على المعنيين أو على المعاني واللفظ إنما يصير منقولا إذا بطلت الدلالة الأولى أو تشخصت وضعفت وأما
المجاز فإنما يتحقق حيث يكون الدلالة على أحد المعنيين ضعيفة لا يفهم إلا بالقرينة ويكون الدلالة على الآخر قوية
ظاهرة فإن قلت إذا خاطبنا الشرع بلفظ ووجدنا اللفظ مستعملا في معنيين عند أهل العرف واللغة فنقول
أما أن هو مشترك بين هذين المعنيين أو ما نقل عن واضع اللغة وأما أن الأصل في الاستعمال الحقيقة وإذا حصل
الاشتراك بقي اللفظ مجملا موقوفا على بيان يعرف المراد منه باللفظ وقائل يقول هو حقيقة في هذا المعنى

المعنى مجاز في الآخر ويجب الحمل عند التجرد عن القرائن على هذا المعنى الحقيقي فهذا هو التصور للتعارض بين المجاز والا
شتراك وكذا بين النقل والاشتراك فإن أحد القائلين يقول هو مشترك ولا يحمل على أحدهما إلا بقرينة والآخر يقول هو
منقول إلى هذا المعنى بسبب استعمال الشرع والعرف فيجب الحمل على المنقول قلت ليس ما ذكرتم يتصور بهذه الصور
لأن بتفصيل كيفية تحرير المدعي للاشتراك دعواه بل المقصود أنه كيف يتصور ذلك البحث لأنه ينكشف لهم ما تنازعوا
فيه ويخرجهم إلى هذه الدلالة الضعيفة التي ذكرها في باب الترجيح ولنقف قدرا وردوا جوهها من الاعتراض في
بعض الصور ولم يجمعها وليس متى حكم الشرع على مثل هذه الأدلة بل يقول في التصوير أو ليصطلح دلالة
اللفظ والحالة هذه فإن كان ذلك على كل واحد من المعنيين على السوية حكم بالاشتراك والإجمال ولا يحمل على واحد منهما
إلا بدليل منفصل سواء كانت الدلالة لسانية وسببها من الوضع الأصلي أو سببها المجاز وكانت حادثة بسبب الاستعمال
فيهما أو كانت إحداهما مستفادة من الوضع الأصلي والأخرى من سبب الاستعمال إلى حيث صارت الدلالة الحادثة
مساوية للدلالة الأصلية فالضابط في اللفظ المشترك والمجمل هو تساوي الدلالتين في القوة لا غير وكذا في التصوير
الثاني ظن تساوي الدلالتين يقتضي الاشتراك والتوقف سماه للآخر مشتركا ومنقولا ورجحان أحد المعنيين في الدلالة
عليه يوجب الحمل عليه بعينه سواء كان الرجحان مستمرا بجنسه بحكم الوضع الأصلي فيكون حقيقة فيه ومجازا في
الآخر أو كان رجحانا بكثرة الاستعمال حتى صار الأول مرجوحا وهذا هو الحمل على المنقول إليه وترك المنقول عنه
وهذا أيضا حقيقة في الراجح المنقول إليه ومجاز في المرجوح المنقول عنه فيعلم من هذا أن التعارض بين الأحوال ينكشف
ما دنى تأمل وبالنظر في هذه الضوابط ولا يحوج إلى الاستدلال بما عدا من الوجوه الضعيفة كما أوردها سوله
والأجوبة مجال للبحث لكن لما لم يكن بعده كبير فائدة أعرضت عنه واعلم أن الطريق الذي يثبت به الوضع راجح على
النافي للاشتراك والنقل والمجاز جميعا فإنه إن نقل إلينا أن الواضع وضع هذا اللفظ لهذين المعنيين حكمنا بكون
اللفظ مشتركا بينهما وإن كان النافي للاشتراك يدعي أن كثرة الاستعمال في أحدهما راجح على وضع الواضع وهي وضع
طارئ ناسخ للوضع الأول والذي يوقفنا على الوضع مطلقا سواء كان من الأصل أو من كثرة الاستعمال هو انسباق المعنى
إلى الفهم عند سماع اللفظ فإن تساوى المعنيان في ذلك كان اللفظ مشتركا بينهما وإن كان أحدهما أسرع انسباقا
فهو حقيقة اللفظ وفي غيره مجاز فالضابط في التمييز والترجيح هذا دون غيره قال رحمه الله الباب
الثامن في المسألة الثالثة لفظة في للظرفية إلى آخره أقول هذا القدر الذي من أجله يذكرون الخلاف على
الخلاف لو كان حقيقة للفظ فمثل الرجل على البساط والملك على السرير والعمامة على الرأس يعني بين ذلك
وكذا إذا قال الرجل فلان في البساط والملك في السرير والعمامة في الرأس والقميص في البدن كان ذلك استعمال
للفظ في غير موضوعه الأصلي في حقيقته ولا يحكم بذلك لأن بعد هذا منتهينا من القول ولا يجد انضمام المجازات

المتحسن فدل على ان استعماله في الاية انما هو بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة وقد ذكرنا ان ذلك مجاز في اللفظ المفرد
وهو الحرف ودللنا في ما ذكره من ان المجاز لا يدخل في الحرف والوجه الثاني وهو انه اعترف هنا بان قول القائل
فلان في الصلاة او شاك في المسألة ان هذا الاستعمال للتشبيه انما يكون بالمعنى الحقيقي فيلزم مجازا لما ذكره من حد المجاز
فقد لحموا دخول المجاز في الحرف من حيث هو حرف فقد ناقض ما ذكره قبل هذا وايضا فقد بين هنا ان هذه
الحروف لها حقائق معينة ومسميات مخصوصة ولا شك ان بين هذه المسميات وبين غيرها من المعاني علاقة
واذا استعملت هذه الحروف في تلك المعاني كان الاستعمال بطريق المجاز ويلزم دخول المجاز في هذه الحروف
في تلك المعاني كان الاستعمال بطريق المجاز ويلزم بالذات واذا تامل المصنف وجد المجاز في الحروف اكثر وقوعا
قال رحمه الله الباب السابع في تفسير الاستدلال بالخطاب المسألة الاولى الى اخره اقول انه لم
ينقح صورة المسألة ولا كشف عن محل الخلاف لانه ذكر في اول المسألة انه لا يجوز ان يتكلم بشيء ولا يعني به شيئا ثم
الاحتجاج من الجانبين لم يرد على هذا المعنى لانه فرق بين ان لا يعني الكلام شيئا وبين ان لا يفهمه للغير فقد يعني المتكلم
بكلامه معنى لا يفهمه السامع ولا يدل عليه وقد لا يعني به شيئا ويفهم السامع من الكلام معنى فهذان معنيان ولا
يدرى ان النزاع فيماذا ثم قوله في الاحتجاج ان الكلام الذي لا يفيد هذيان وذلك نقص والنقص على الله محال
ما دل على شيء منها برهان ثم من ينكر التقبيح والتحسين العقلي كيف يتمسك بهذه الحجة وايضا قوله ان الله وصف
كلامه بانه هدى وشفاء فلما قال هذا لا يلزم في كل اية وفي كل كلمة بل يجب ان يكون في القرآن ما هو كذلك والخصم
معترف بان اكثر القرآن كذلك فلا يلزم ان يكون الكل كذلك وان الله تعالى وصف بعضا شيئا من القرآن بانه
يضل فقال تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا والضمير في قوله به راجع الى ضرب المثل الذي من القرآن قال رحمه الله
المسألة الثانية في انه لا يجوز ان يعني بكلامه خلاف ظاهره ولا يدل عليه الى اخره اقول هذه المسألة ايضا
غير منقحة من جهة المصنف عن محل الخلاف فان قوله لا يجوز ان يعني خلاف ظاهره ولا يدل عليه للسامع ان يستفهم
ماذا يريد به فانه ان اراد به يجب ان يدل عليه في الجملة فنسلم ذلك ونقول كذلك بان يدل عليها بدلالات خفية
غامضة لا يفهمها الا العلماء الراسخون في العلم ولا يفهمها كل احد وان اراد به انه يجب ان يدل عليه
بدلالة ظاهرة يفهمها المخاطبون باسرهم فهذا غير لازم ولا يمكن ايضا لان المعاني الغامضة التي لا يتصور
العامة لا يمكن ان يفهمها العامة بدلالات ظاهرة ولو امكن ذلك لما وقعت الحاجة الى الخطاب بما لا
يراد به الظاهر ثم يدل عليه بدلالة الظاهر بل الخطاب الواحد بالكلام الواحد يفهم منه العلماء والخواص
معنى هو غامض عقلي يتعلق باحوال تلك المعاني لا يمكن تفهيمهم ما دام يفوتهم جاهلية للذين يفهمون معنى
يتعلق بالمحسوسات والاجسام ومن المعاني مناسبات وكل احد ينتفع بما فهمه من الخطاب وكل من زعم ان

العموم المعاد وباعتبار المعاني والكلي والغاية لا يتصور الا

اللفظ ظاهر فيما فهمه من اللفظ ولا يمكن خطاب كافة الامم الا كذلك فالواجب اطلاع البعض على ما هو المراد باللفظ
حقيقة لا اطلاع الكل دفعة فان ذلك غير ممكن ولو كان مقصد الكتاب الوقع هو ذلك لما جاز واذا عرفت هذا عرفت ان مثل هذا
الكلام لا يعد من المهملات بل هو مشتمل على اتم الفوائد ثم قوله في الجواب لما بقي الاعتماد على شيء من خبر الله تعالى ممنوع
وانما يكون كذلك لو لم يكن هناك طريق الى معرفة المراد وليس كذلك بل التدبر طريق الى معرفة المراد من كل خبر وامر ونهي وهو تحصيل
العلوم بالمعاني المعقولة وكثرة الفكر وطول التامل في ايات الله والاقبال على تحصيل العلوم والمعارف الحكمية فمن
هداه الله الى التفقه وقف على ما هو المراد والا بقي جاهلا والواقع هكذا وهو الممكن الوقوع وكذا الحكم في المسألة
الثالثة التي يذكرها بعد هذه فان من كان عالما بما ذكرنا قطع بما هو المراد وبمدلول اللفظ ومن كان جاهلا كان مترددا
قال رحمه الله المسألة الخامسة في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره الى اخره اقول ولا ان
جهة التقسيم ان كل ما كان موجودا في الخارج يوصف بالعدد ولم يكن عين الشيء كان غيره وان لم يكن غيره كان عينه وعلى هذا
فالمجموع المركب من الظاهر وغيره غير الظاهر لان المجموع لا يكون عين الجزء بل غيره قطعا فاذا قلنا المراد به لا على
ان المراد كذا غير ظاهره اندرج فيه كل غير ومن جملة ذلك ما تركب من الظاهر وغيره فلا يجوز جعل هذا القسم قسما له
وحينئذ لا يستقيم قوله في التقسيم فاما ان يدل القرينة على ان المراد غير ظاهره او على ان المراد ليس ظاهره او على ان المراد
ظاهره وغير ظاهره لان القسم الثالث هو من اقسام القسم الثاني مندرج فيه فانما نقول المركب من الظاهر وغير
الظاهر ان كان هو عين الظاهر بطل التقسيم ولا يجوز ذكر هذا القسم في هذا التقسيم لان مورد القسمة هنا ما لا يمكن حمله
على ظاهره وان الظاهر ليس بمراد فيكون الظاهر مرادا لا يمكن ان يكون من اقسام هذه القسمة وان لم يكن عين الظاهر
كان غير الظاهر فيرد ما ذكرنا وايضا فان مورد القسمة لما كان بعد ارادة الظاهر لم يفد العام الذي يجرد عن
القرينة من هذا القسم وجعله احد اقسام هذا التقسيم حيث قال واما ان كان الخطاب عاما فان تجرد عن القرينة حمل
على العموم واذا ضممت هذا الكلام الى ما ذكر في ابتداء التقسيم صار هكذا الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره ان
تجرد عن القرينة وكان عاما حمل على عمومه فيصير ما تعذر حمله على ظاهره محمولا على ظاهره وهو محال والوجه الثاني ان
ما نقل من الاختلاف بين التخيير المذكور من غير المخصص لان تلك الوجوه ان كانت مختلفة بالنوع فلا وجه لما ذكره ابو
الحسين ولا المثال الذي ذكره من الامر بذبح البقرة يشبه هذا لان الامر بذبح البقرة امر بشيء واحد معين لا اجمال فيه
كالامر باخراج درهم الى الفقير يخرج عن العهدة باخراج اي درهم اتفق الى اي فقير كان في اي مكان اتفق واما
وجوه المجازات اذا اختلفت بالنوع ولم يترجح بعضها على البعض كانت شبيهة بالوجوه الى الحقيقة مثل تشبيه الامر
حصل الاجمال اذ لا يمكن حمل على الكل لتعذر الاتيان بالكل اما الحمل على الكل على سبيل البدل بان يعمل مخيرا
فيه فذلك ليس حملا للكل بل حملا للبعض بصفة التخيير والتخيير لم يثبت هنا بدليل شرعي بل بالتشهي فلم يجوز ذلك

مع احتمال ان يراد الشارع نوع معين يجب التوقف الى ظهور قرينة ان امكن ما نقوله ابو الحسين وجار فلم لا يجوز فيما اذا
كانت الوجوه محصورة وذكر في اللفظ المشترك اذا لم يوجد من يبين مخصصه ما حد المسميات بعينه لان هذا طريق
من قبل الاجمال يجب سلوكه عند امكانه الا ترى انا لو فرضنا افراد النكرة محصورة في عدد معين وامرنا بذبح
بقرة على الاطلاق صرنا مخيرين بين اي واحدة كانت وكذا في اخراج الدراهم فان التخيير ههنا لم يلزم الخروج
عن الحصر بل لان المامور به شيء واحد لا اجمال فيه واما ههنا فوجوه المجازات التي وجب حمل الخطاب على
بعضها محتملة لا جرم حصل الاجمال ووجب التوقف واما اذا لم يكن محتمله بالنوع فهو وجه ولعل من المجاز
فيجب الحمل عليه والوجه الواحد قد يكون له افراد لا تنحصر كما في البقرة المذكورة لكن لا يوجب ترددا بل المكلف
يأتي باي فرد امكنه وانهم يقولون اتيا بالمامور به ثم قوله فاما من لا يجيز ان يراد بالكلمة الواحدة معنيان
مختلفان فيجب على مذهبه انه لا بد من دلالة تدل على المراد فيه نظر لان الكلمة الواحدة اذا كانت مشتركة بين شيئين
الاختلاف فيه واما اذا كانت مشتركة بين معنيين فلم يجوز احد ان يريد به معنيين مختلفين وهذا الاختلاف
الاخر ان يشاء واما قوله فان تلك الوجوه اذا كانت محصورة وثبت وجوب العموم حمل اللفظ عليها باسرها على البدل
بنا على قول من جوز استعمال المشترك في معنييه معا فيه نظر ايضا اما اولا فلان من جوز ذلك حمله على كل معانيه على
الجمع لا على سبيل البدل واما ثانيا فلان تلك المعاني ليست مسميات للفظ لا في مجازاته واحدها بعيد من الاخر بل الحق في
هذا المقام ان لا يحمل الا بدليل مرجح قال رحمه الله المسألة السادسة في ان ثبوت حكم الخطاب لجزء
اقول لما كان اللفظ عاما ثابتا متناول افراد كثيرة وكان من جملة افرادها الذي لو اقتصر بالدلالة عليه كان مجازا
ففي هذه الصورة يندرج هذا الفرد في عموم اللفظ من حيث هو عام وهو فرد من افراده كسائر المراد لا من حيث هو مجاز
لخصوصه وقد يكون هو مرادا بهذا اللفظ عند ما يكون المراد باللفظ العام هو لا غيره فيكون مرادا من حيث هو مجاز ونعلم
من هذا انه يعد الجمع بين الحقيقة والمجاز في هذه الصورة لان المراد باللفظ اذ ذاك هو الحقيقة وهو عموم الافراد وقد اندرج
فيه هذا الفرد من حيث هو فرد من افراد الحقيقة لا من حيث هو مجاز فما حصل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ استعمل
في حقيقته فقط وان لم يكن المراد باللفظ هو الحقيقة بل ذلك الفرد بخصوصه فقد استعمل اللفظ في مجازه فقط ولم يحصل
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا كاللفظ المشترك بين العام وبين فرد من افراد هذا العام فانه اذا اريد باللفظ العموم فقد
اندرج ذلك الفرد في المراد لا من حيث هو مسمى للفظ بل من حيث هو فرد من افراد المسمى ولا نطالع هذه الصورة انه استعمل
اللفظ المشترك في معنييه جميعا بل في احد معنييه وهو العموم واما المعنى الاخر فقد اندرج تحت هذا العموم لا انه اريد
من حيث هو مسمى ولذلك فان من منع استعمال اللفظ المشترك في معنييه جميعا لا يمنع من ارادة العام بحيث يندرج فيه ذلك
الفرد الذي هو مسمى ايضا واذا عرفت هذا الاعتبار ففي مسألتنا هذه يجوز حمل المعنى لاجراء اللفظ على العموم لكونه حقيقة

اللفظ ولا حاجة بنا ان نقول الحكم ثبت في تلك الصورة بدليل اخر بل ثبت بهذا الدليل ولا نعرفها الا اذا بينا ان ثبوت الحكم في تلك
بهذا اللفظ يكون بطريقين احدهما ان يخص المراد فيه لخصوصه ويكون ذلك مجازا والثاني بطريق اندراجه تحت العموم واذا ثبت
بهذا الطريق الثاني فهو يستلزم حمل اللفظ على ظاهره وعمومه لانه يمنع منه ويسهل الجواب ايضا عن السؤال الذي اورده لانا
نقول نسلم ان الحكم في تلك الصورة ثبت بهذا النص العام ولكن لماذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما يلزم ان لو كان ثبوت الحكم في
تلك الصورة بطريق اطلاق اللفظ على معناه المجازي وذلك انما يلزم عند انحصار المراد من هذا اللفظ في تلك الصورة وذلك
مع ارادة العموم محال قال رحمه الله الكلام في الاوامر والنواهي الحق قوله دفعا للاشتراك اقول لما علمت
ان الطريق الذي يثبت به الوضع راجح على النافي للاشتراك والمجاز وذلك هو استناد المعنى الى النص وتردد الذهن بين معنيين على
السوية عند التجرد عن القرائن علمت ان لفظ الامر يجب ان يكون مشتركا لتردد الذهن عند سماعه مجردا عن القرائن بين القول
المخصوص وبين الشان وهي الحالة التي تعم الفعل والطريقة والصفة فان كل هذه المعدودات مندرجة تحت الشان
وكل واحد منها شان مخصوص وحالة مخصوصة فان القائل اذا قال امر فلان وسكت تردد الذهن بين المعنيين وتوقف
زوال التردد لما نعرفه بان يقال يمتثل فيعلم ان المراد بالامر هو القول المخصوص او يقال يصلح فيعلم انه يريد بالامر الشان
ولو قال اسد او رد امر فلان او يمتثل فلان او قال اصلح امر فلان او وقر امره لم يتردد ذهنه وفهم ما هو المراد لخصوصه
وهذا علامة الاشتراك ودليله وهو راجح على النافي للاشتراك لما تقرر فوجب الحكم بكونه مشتركا بين القول المخصوص والشان
واما استعماله في الفعل والطريقة وغيرهما فلاندراجها تحت الشان لانها مسميات لخصوصها وعلى هذا سقط اعتبار الاحتجاجات
والاعتراضات المذكورة قال رحمه الله المسألة الثانية في حد الامر الى اخره اقول الرجل يعني بقوله
ما يؤدي هذا المعنى وهو ما يفهم من قول القائل الامر هو القول المقتضي طاعة المخاطب بفعل المامور به ويعني بالطاعة الموافقة
واما لو زيد كلمة موافقة الامر والارادة فذلك اخص من هذا ويندفع جميع ما ذكره بل وما ذكره مدفوع عند التحقيق وانما يمشي ذلك
على المبتدي بقضاء التحديد وذلك لان ماهية الامر وان كانت مجهولة للالزم واحتاجت الى تعريف حدي مشتمل على الجنس والفصل
لكنها معلومة لهم من حيث يعلم ان يشتق منه المامور والمامور به فان الامر معلوم لكل احد بوجه ما علما ضروريا كما ذكره في
المسألة الثالثة وهذا القدر كاف في معرفة المامور والمامور به ويعرف به الماهية تعريفا رسميا ويندفع الدور الذي ذكره
ولم يورد على هذا الحد شيء الا اخر وقد اندفع ما اورده واما الحد الثاني فقد اعترف بان الشوائب الذي اوردها اولا
مدفوع بالقيد الذي هو فيه وهو قوله او ما يقوم مقامه ولما الساهي والنائم فلا يرد ايضا لانه لا لانه اما ان لا يعد
في الجملة لعجزه او يعد امرا ولهذا يقال امرت فلانا بالرسهوا لا عمدا ويقال نام ونام من نومه فهذا عجزه واراد انما
قوله ماذا نعني بقوله ما يقوم مقامه قلنا دال للطالب ونعني به الذي يفيد فائدة لفظ افعل واي معنى يدل عليه لفظ افعل يدل
عليه دال اللفظ من غير تفاوت وليس يلزم ان نعين تلك العبارة ونفسرها بطلبه الفعل او بغيره فان هذا المعنى اعرف واعم

ويندفع ايضا ما ذكره من الاستفسار والاشكال وايضا نقول قوله الامر هو اللفظ الدال على طلب الفعل لا يصلح ان يكون
حد الامر فان قول الانسان لغيره او يتلفظ مع نفسه طلبت منك السعي او طلبت السعي لفظ دال على طلب الفعل وليس بامر
بل قول القائل عني باسقني زيدا او يحبني عمرو وقوله كتب اعطاني فلان دينارا حل ذلك لفظ دال على الطلب ولا يقال
انه امر لا يدل على ما دل عليه صيغ افعل في الهيئة وبقيته الدلالة على الطلب وبهذا تنبني الفائدة في بعض صيغ تصيغ
افعل فبهذا اندفع ما ذكره وهذا الاشكال هو الوارد على الحد الذي نقله عن القاضي ابي بكر لان قول القائل
لغيره اوجبت عليك كذا او قول بعض طاعة المخاطب بفعل ما تناوله القول وليس بامر وان فسر القول بالامر
وهو الصيغة المعلومة فقد جعل المحدود جزء الحدود وذلك خطا ظاهر ولذلك لم يعرف المامور والمامور به
بما ذكرنا واما الذي يرد على الحد الثاني هو ان هذا ليس حدا بل لم يرد على الاشارة الى الشخص المحدود وصفه وليس هذا
كالحد بالجنس والفصل بل هذا شبيه بمن سئل عن ماهية الانسان فاشار الى شخص الناس فقال هذا هو الانسان وهذا
لا يفيد حدا ولم يزل السائل يعرف هذا القدر وفيما نحن فيه يعرف السائل ان هذه الصيغ وما يقوم مقامها امر معروف عامته
والمقصود من التحديد تحصيل المعرفة الخاصة بالجنس والفصل وذلك غير حاصل ههنا فعلم بطلان ما ذكره وحينئذ فهذا ما يبحث عنه
الحدين المذكورين واما الحد الذي اختاره المواقف فعليه ايضا لوجوه اولها ان هذا ينافي ما اختاره في المسئلة الاولى
من ان الامر حقيقة في القول المخصوص لان الحد الذي ذكره يقتضي ان يكون حقيقة في الطلب المخصوص لا في القول المخصوص اذ
الطلب مغاير للقول بل هو حالة نفسانية على ما شرح ذلك في المسئلة الثالثة وثانيها هو ان الطلب حينئذ يكون جنسا
للامر فيكون داخلا في ماهية الامر والامر قد ورد في صور الاباحات نصا كما في قوله تعالى فاصطادوا وعلى هذا يلزم ان
ان يكون المباح مطلوبا وكل ما يكون مطلوبا يترجح وجوده على عدمه والمباح هو الذي يساوي طرفاه وذلك ممتنع
وثالثها ان قول القائل طلبت منك السعي او اوجبت عليك كذا يجب ان يكون امرا لانه وجد طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء
وهذا لا يسمى امرا فبطل بهذه الوجوه ان هذا الاصح حد الامر بمعنى القول واذا كان كذلك لم يكن بد من تحديد لا يرد عليه هذه
الاسولة ويطلق على المحدود فنقول الامر هو القول المقتضي المقتضي بحقيقته وجوب ما تناول القول على المخاطب
اقتضاء اوليا اما القول فمستغن عن الشرح واما المقتضي للشيء فنعني به ما لا ينفك عنه الشيء ويترتب عليه بحقيقته
لتحترز به عن صور محاذيها القول فان هذا القول مجاز في الندب وغيره ولم يحصل ههنا الاقتضاء الوجوب لانه انما يقتضي
الوجوب بحقيقته لا بالمجاز واما الوجوب فهو ذلك في المقدمات واما قولنا اقتضاء اوليا لتحترز به عن قول
القائل امرتك بكذا او اوجبت عليك كذا فان هذا القول يقتضي الوجوب بحقيقته لا اقتضاء اوليا لان هذا الكلام وضع
للاخبار عن نفسه بانه موجب ثم بواسطة الاخبار يقتضي الوجوب ولا يكون اقتضاء اوليا فيخرج هذا الشرح منطبقا على ماهية
الامر ثم قولنا يقتضي بحقيقته اولى من ان يقول يقتضي مطلقا ونفس الاقتضاء مما قد يتخلف عن مقتضاه في بعض الصور

كما في الندب وغيره لان تفسير المقتضي بما لا يتخلف عنه مقتضاه اولى ولان انكار حقيقة الامر في فصل الندب والمباح اولى
من الاعتراف بوجود الامر مع انه لا يوجد ما يقتضيه قال رحمه الله المسئلة الثالثة علم ان تصور ماهية الطلب
حاصل الى اخره اقول قد ساعفه هذا الكلام وان الانسان نفرق بحكم بوجود الشيء حكما ضروريا بديهيا ونفرق
بينه وبين غيره نفرقه بديهية ومع ذلك لا يعرف ماهية ذلك الشيء وكلامنا انا نعرفه بالبديهة وهذا لان كل
احد يعلم من نفسه انه موجود بالبديهة ونعرف بين الانسان وبين الطائر وكذا يعلم من نفسه انه موجود بالبديهة
ونفرق بين الانسان وبين الطائر وكذا بين الطائر والفرس نفرقه بديهية مع انه لا يعرف ماهية نفسه ولا
ماهية الطائر ولا ماهية الفرس معرفة حاصلة بالجنس والفصل فثبت ان هذا الاستدلال غير سديد والمطلوب
منه غير حاصل وايضا فائدة قال ههنا انه نفرق بين الامر والنهي بالبديهة وكذا بينهما وبين الخبر فيلزم ان يكون ماهية
كل هذه الاشياء بديهية قلنا واذا كان كذلك فلم شرع في تحديد ماهية الامر قبل هذه المسئلة وايضا فان بحثه عن
هذا المعنى هو بحث عن هذا الكلام فهذا منه مناقض وايضا شرع في ان الطلب هل هو مغاير للارادة
ام لا هو من علم الكلام فكيف خلط باصول الفقه وبالحقيقة لست ادري لهذا البحث تعلقا بما يرجع الى اصول الفقه
بل على الاصولي في هذا المقام ان يبحث عن القول المخصوص الذي يسمى امرا ويبحث عن حقيقته وما يقتضيه ويوجد من الاحكام
واما المعنى العام بذات المتكلم الذي يدل عليه هذه الصيغة فذلك من ابحاث المتكلمين قال رحمه الله المسئلة الاولى ان تلك
الماهية عند ناسي غير الارادة الى اخره اقول ولانه زعم ان ماهية الطلب معلومة بالبديهة لكل احد وان كل
مدرك للتفرقة البديهية بين الطلب وما ليس بطلب فعلى هذا لو كان هذا الطلب مغايرا للارادة لكانت التفرقة بينهما معلومة
لكل احد بالبديهة واذا كانت التفرقة بين الطلب والارادة غير بديهية لا يجوز الاحتجاج بمثل هذه الوجوه الركيكة الضعيفة
واما ما ساقه فقوله ان الله تعالى امر الكافر بالايمان وما طلب منه الايمان بعين هذه المقدمات لان ارادة المحال ان كانت محالة
وطلب المحال ابلغ في كونه محالا لان من يعلم ان الطيران من الجمل محال فيطلب منه ان يطير يعد مجنونا وكذلك الوجه الثاني
ان صح دل على انتفاء الارادة فانه يدل على انتفاء الطلب لان الفعل عند الداعي لما كان واجبا وان الله تعالى اذا خلق في
الكافر ما يوجب الكفر فلو طلب منه في هذه الحالة وجود الايمان لزم كونه طالبا لما يكون محالا ويكون طالبا
لما يريد ضده وهو محال فلمن قال قد يطلب ما لا يريد مثل السيد فربما يطلب من عبده شيئا ولا يريد ان يفعله ليتمهد
عذره عند الناس في شكايته عن مخالفة العبد له فههنا وجد طلب ما لا يريده قلت وقد تقرر ان حقيقة الطلب قائمة
بالنفس وانها مغايرة للصيغة ونحوها فلم في هذه الصورة تحقق ماهية الطلب بل يعلم انه تلفظ بالصيغة وهو لا يريد
حقيقتها فالموجود ههنا هو الصيغة وهو كما لا يريد الاتيان بالمامور به كذلك لا يريد ما هو حقيقة هذا اللفظ ولا
نسلم حقيقة الطلب وحينئذ يتحقق الامر بدون الطلب الذي ذكرتموه فثبت ان حقيقة الامر مغايرة لحقيقة الطلب كما ذكرتم

في الارادة فبهذا الوجه صار معارضا واما ثانيا فانه انما يمكن ان يتمسك بهذه المقدمات من يعرف بالتحسين والتقبيح
العقليين ومن انكرهما كيف يتمسك بمثل هذا الدليل وهو يجوز من الله تعالى كل شي فلم لا يجوز ارادة الضدين والنقيض
وايضا فليف يتمسك بالاتفاق وهو المجوز لارادة الضدين والمجوز لارادة المحال وايضا فان المسائل العلمية الكلامية
لا يحتج فيها بالاتفاق جماعة واما رابعا فسنفتش في كل مقدمة فنقول لم قلت انه امر الكافر الذي علم منه
انه لا يومن بالايمان بل حقيقة الامر وجدت في حق كافر يومن اذا امر به واما الذي علم منه انه لا يومن فلم لا يوجد
في حقه الامر بحقيقته وان وجد بصيغته ولفظه للتبليغ والانذار لنصب حجة فيعاقب على الترك اذ ليست
الحقيقة لازمة لاطلاق الصيغة حيث كان سلمنا انه وجد الامر في حق كل كافر فلم لا يلزم قلنا ان في الكفار من لا
يومن اصلا حتى يكون الله عالما بانه لا يومن بل هذا ممتنع بل الله تعالى ما خلق عباده الا للمعرفة ولا دل اله الا الايمان
وكل عبد لا بد وان يومن وامتداد الكفر في بعض الاطوار والازمنة وحال مصاحبة نفسه وحشته لبشر
موشام الكامن النفوس والارواح ابدا الاباد والخطاب مع الارواح لا مع الابدان والمحقق في علم الكلام
يعلم ما خرج هذا السوال وان رحمة الله سابقة على غضبه وانه يغفر الذنوب جميعا حتى ذنوب على تعمم الذين
ذنوبهم الشرك والكفر وذلك بان يرسلها بان يهديهم الى الايمان ويشرح صدورهم وعلى هذا ما من عبد من عبادي الا سيرد
الا وارد منه الايمان في سيوجد منه الايمان وان امتد في الجهل والكفر والضلال زمانا طويلا فاندفع
ما ذكرتم واما قوله في الوجه الثاني عند وجود الداعي يجب حصول الفعل قلنا هب انه كذلك لكن
الله تعالى لا بد من الكافر الايمان حال ما يخلو عنه داعية الكفر مقابل حال ما يحدث داعية الايمان في الامر
بالايمان احداث الداعية الايمان وتبديل الداعية الكفر بداعية الايمان قال رحمه الله وثانيها
ان الرجل قد يقول الى اخره اقول لا شك ان الامر هو القول المخصوص والصيغة المعينة وذلك غير
الارادة بل الصيغة دليل الارادة ويذكرا علاما واطلاعا على الامر والمسمى بالامر هو الصيغة ولا
منافاة بين ان يثبت الارادة ويبقى الصيغة التي هي دليل عليها لوجود مانع يمنع من الاعلام كما ان الفقرا
يريدون من الملوك وغيرهم افعالا مخصوصة ما نعهم وخوفك لا يامرونهم بذلك للمانع فثبت انه لا منافاة
بين وجود المدلول مع انتفاء الدليل وسقط الاستدلال به قال وثالثها الى اخره اقول كان
المدلول قد وجد بدون الدليل كذلك قد يوجد الدليل بغير المدلول وههنا يطلب الرجل لاظهار صورة الامر
لحصول الامر ضعيف لان الامر ليس بجرب عبده بالامر بل هو عالم باخلاق عبده وتمرده وانما يريد ظهور
ذلك لغيره ولا يلزم من ذلك التجربة بالامر بل في غرضه ان يوجد صورة الامر مع المخالفة قال رحمه الله
ورابعها الى اخره اقول اما اولا فلا نسلم جواز النسخ قبل الامتثال وقبل مضي مدته ولين سلمنا قبل الامتثال ولكن

قبل مضي مدته ممنوع واما ثانيا سلمنا لكن لم قلت ان الامر وجد هناك بحقيقته بل بصورته ومجاز لمصلحة اخرى في ذلك جايز
كما في سائر الالفاظ الدالة واما ثالثا فلم قلتم انه ليس يكون بالنسبة الى وقت اخر وذلك لانه يتفق قبل
الامتثال لكن بعد مضي المدة المعينة او الحال المخصوصة التي امر بالاتيان فيها فيكون ذلك الشي مرادا في تلك المدة او
الحالة ولا يكون مرادا في غير تلك المدة والحالة ولا منافاة في ذلك وهذا مثل سجود التلاوة عند من يرى وجوبه فانه
ان لم يات به في حال التلاوة سقط الوجوب ولا يتدارك بعده بالقضاء لانه ان اتى به من غير تلاوة تلك الاية
فذلك ليس بسجود التلاوة فلا يكون قضاء لما فات وان اتى به مع التلاوة بان ثنا نفس تلاوة تلك الاية مرة اخرى
فهذا السجود يكون اداء واقعا عن هذه التلاوة لا قضاء فلاجرم كان مامورا به في تلك الحالة ثم لما زالت تلك الحالة
لم يبق مامورا به ولا منافاة فاما الذي يدل على امتناع ما يدعيه من الطلب المغاير للارادة المخصوصة وجوه اولها
ان الطلب الذي ادعى ان ماهيته معلومة لكل احد مشروط وجوده بامور ثلاثة اولها انه انما يتعلق بشي ممكن الحصول
عند الطالب واما اذا علم امتناع حصوله فيمتنع منه طلبه وثانيها ان يكون حصوله متضمنا لغرض وغاية للطالب
وان يكون حصوله اولى به من لا حصوله والا امتنع منه الطلب وثالثها ان يكون مقصودا حال الطلب لان طلب
الحاصل ممتنع ثم اذا طلب الشي حال فقده فعند ما حصل لا يبقى الطلب الا فطلبا للحاصل وذلك محال فاذا ثبت هذا
فالطلب على هذا التفسير ممتنع في حق الله تعالى على اصولكم خاصة من جميع هذه الوجوه وذلك لانكم قلتم انه امر
الكافر الذي علم منه انه لا يومن قط بالايمان ووجد الطلب الايمان منه وعلى هذا يلزم ان يكون طالبا لما يعلم امتناعه
فلا يكون هو ذلك الطلب الذي ذكرناه وقلتم الجمهور وايضا فانكم ذهبتم الى انه يمتنع ان يكون لله تعالى غرض في
شي من افعاله وغير ذلك ولا يكون شي بالقياس اليه اولى من شي اخر ووجود شي اولى له من عدمه وعلى هذا يمتنع ان
ان يكون طالبا لشي فليف اثبتم له الطلب مع هذا الاصل وايضا فانكم تسمون هذا الطلب صفة لله تعالى قديمة
قايمة بذاته ممتنعة الزوال فمثل هذه الصفة يمتنع ان تحدث وتزول فالله تعالى اذا امر بفعل واتى المامور بذلك
الفعل فلو كان الامر طلبا فاما ان يبقى ذلك بعد الاتيان فيكون الطلب طلبا للحاصل وقد بينا امتناع ذلك ولا يبقى
ويلزم زوال الصفة وذلك ايضا ممتنع فان قلت لعل الذي يسمى من الطلب غير هذا الذي ذكرت خواصه
قلت الطلب الذي ذكر مثل هذا وادعى ان كل احد يعرف ماهيته وحقيقته من خواصه وشروطه ما ذكرنا من
الامور فبعد ذلك لا يخلو اما ان يكون مرادنا الطلب الذي يثبت الامر عبارة عنه وذلك علم هذا الطلب او غيره
فان اراد به هذا فقد ورد عليه ما ذكرنا وان اراد به غيره فلا نسلم وجود طلب اخر يغاير هذا ويغاير
الارادة ويكون مدلولا للامر وصفة قايمة بالذات وهو لم يذكر على ذلك برهانا بل لم يذكر حقيقته ولا
ما يفيد تصوره بوجه من الوجوه فان قلت فالمراد ايضا اذا حصل لا يبقى مرادا قلت هذا ممنوع

بل يجوز ان يكون الشي ممتنع الوجود ويتمنى كونه مرادا فان قلنا الشي اذا حصل كيف ينفى الامر بتحصيله فلا بد من
انتهاء الامر وزواله وحينئذ يزول الارادة القديمة قلت لا نجعل الامر عين الارادة بل دليلا للارادة ومعرفا
لها وهو حجة على المخاطب فلما اتى به لم يبق الامر معرفا ولا موجبا لحصول التعريف والواجب جميعا فانتهى الامر
من حيث هو كذلك لكن الارادة التي هي مدلول الامر لا يلزم انتهاؤها وزوالها فان قلت الامر المتوجه
نحو شخص معين يدل على ان صدور ذلك الفعل من ذلك الشخص بعينه مراد فاذا حصل ذلك حصل المراد ثم ان الفعل
بعد صدوره من الشخص بلا شي ويضمحل ويمتنع حصوله بعد ذلك فصار ممتنع المراد فلو بقيت ارادة صدور ذلك
الفعل من ذلك الشخص لزم تعلق الارادة بالمحال وذلك ممتنع ثم ان جاز ذلك فعلى لا يجوز ذلك في جانب الطلب
ايضا قلت لا شك ان هذا الامر يدل على ارادة خاصة متعلقة بصدور ذلك الفعل عن ذلك الشخص فلا يلزم
زوال الارادة لما مر ان وجود المراد ليس بنافي وجود الارادة وعند ذلك لا شبهة واصحابنا لا يلزمهم انتفاء الارادة
بل الارادة المتعلقة بصدور ذلك الفعل عن ذلك الشخص في الوقت المعين تكون مستمرة والمتعلق تارة يكون حاصلا
وتارة يكون معدوما متوقعا وتارة يكون معدوما غير متوقع وهذا غير الطلب ومخالفا ان بقا الطلب مع
وجود المطلوب ممتنع الوجه الثاني في بيان امتناع الطلب الذي يدعيه هو ان الطلب الذي ادعاه
هو المدلول عليه بالامر والنهي خاصة وما يدل عليه الخبر مخالف للطلب بالحقيقة كما مر ان كل احد يعرف بالضرورة
بين الخبر وبين الامر والنهي ومدلوليهما ومدلول الامر والنهي هو الطلب كما هو قائم بذات الله تعالى عندكم لكن
مدلول الخبر ايضا معنى قائم بذات الله وهو مخالف لماهية الطلب فاذا يلزم قيام صفتين مختلفتين بذات الله تعالى
كلتاهما مدلول القران والكلام الذي هو مدلول اللفظ والحروف والاصوات فلا يكون الكلام القائم بالذات
صفة واحدة بل صفات متعددة وما سمى كلام نفسه الا صفة واحدة فهذا ما قصد لك فان قلت فالارادة
المدلول عليها بالامر ايضا مخالفة للارادة المدلول عليها بالنهي والخبر وكذلك ايضا خلاف الارادة المتعلقة
باشيا اخر لم يدل عليها بالامر والنهي فيلزمكم ما الزمتمونا قلت هذا الاختلاف باختلاف المتعلق مع اشتراك الكل في
الارادة وهذا لم يخالف ذلك في كونه ارادة لكن الارادة صفة واحدة لها تعلق بامور كثيرة مختلفة ولا امتناع في
ذلك واما ما نحن فيه فليس من هذا القبيل بل المدلول عليه بالامر والنهي يخالف المدلول عليه بالخبر بالحقيقة لكن
المدلول عليه بالخبر ليس طلبا والمدلول عليه بالامر والنهي طلب فقد اختلفا وهم يسوون كون الكلام مغايرا
للارادة بكونه طلبا وقد بينا انه يلزمهم القول بكلام ليس بطلب الوجه الثالث هو ان مدلول الامر
والنهي لو كان هو الطلب على التفسير الذي ذكره جاز ان يقع هو اي الطلب مضادا للارادة وموافقا للكراهة
بمعنى انه قد يامر بما لا يريده وقد ينهى عما يريده ثم انهم يعترفون بهذا فانه لو طلب من الكافر الذي يعلم انه لا يومن

الايمان مع انه ما اراد منه الايمان ونهى كل احد من الكفر والظلم والزنا مع انه اراد منهم فيلزم ان يريد ما امر
بضده ونهى عما يريده بل يطلب ضد ما يريده وكل عاقل يعلم ان ذلك محال فان انكروا هذا لا يمكن تصور ماهية الطلب التي
تغاير الارادة بالبديهة فان ذلك ليس في الوضوح فوق هذا الا دونه قال رحمه الله المسألة السادسة ان هذا الطلب
معنى يقتضي ترجيح جانب الفعل على جانب الترك الى اخره اقول للسائل ان يناقش هاهنا من وجوه اولها ان ما ينشيه
هاهنا فيه اشتراك من حيث قال والمختار ان لفظة الامر حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في شي اخر
دفعا للاشتراك وثانيها انه حكى حجج من خالفه في هذه المسألة وزعم ان لفظة الامر حقيقة في شي اخر ورد عليهم ونقل
احتجاجهم ولم يذكر من ذكره هاهنا بالحجاج وذكر حجته واجاب عنها فافراد هذه المسألة عن تلك المسألة ليس فيه كثير
فايدة وثالثها ان قوله هاهنا احتج المخالف بكذا وكذا دل على ان بعض العلماء ذهب الى ان لفظ الامر حقيقة في المعنى القائم
بالنفس دون الصيغ المخصوصة والا فلا فايدة في هذه المسألة ونقل الاحتجاج والجواب وهذا يناقض قوله في اول الباب
اتفقوا على ان الامر حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في انه هل هو حقيقة في غيره ورابعها انه ذكر في المقدمات ان
الكلام لفظ منقول عند المحققين فما بين هذه الحروف المقطعة المسموعة وبين المعنى القائم بالنفس ثم انه ان نضاه
وقال لكن بحث الاصولي عن اللفظ دون المعنى واذا كان الكلام مشتركا والامر ايضا كلام فوجب ان يكون مشتركا بين هذه
الصيغ وبين المعنى القائم بالنفس والذي يعود هاهنا خلاف ذلك وخامسها ان الترجيح الذي جعله مدلولا
للصيغة لا بد وان يكون من جهته مجازا لان غير المختار لا يمكن من الترجيح ولا يتصور منه ترجيح جانب الفعل على الترك
او ترجيح جانب الترك على الفعل فدل الجبار في تسليمنا اما العبد المامور او المعبود الامر لا جائز ان يكون هو العبد
لوجوه اولها ان العبد مضطر في افعاله مسلوب الاختيار على ما قرره المؤلف فلا يكون مختارا وثانيها انه قد يتحقق
الامر حيث لا قدرة ولا اختيار للعبد فيه كالكافر الذي علم الله انه لا يومن والمسلم الذي علم انه لا يحج فتحقق الامر
في حقهما مع انتفاء القدرة لان ذلك ممتنع ولا قدرة على الممتنع وثالثها ان الترجيح الذي هو مدلول هذه الصيغ
لو كان من جهة العبد لكان لفظ الامر مشتركا بين المعنى القائم بذات العبد وبين المعنى القائم بذات الامر وهو الطلب
الذي اثبته وهذا باطل ولا جائز ان يكون من جهة الامر لان الله قد يامر عبده بما لا يريده ومما لا يريده لا يرجحه ولان
من رجح الله له جانب الفعل يستلزم وجود الفعل لا محالة والا لا يرجح وعلى هذا يمتنع وجود الامر بدون فعل المامور به
وليس كذلك ولان المفهوم من هذا الترجيح مغاير للمفهوم من الطلب كما ذكر ومن هنا على ان مدلول واي اختصاص
لهذه الشبهة بابطال مذهب هولاء فلان قال جعلوا الارادة مؤثرة في ثبوت صفة الامرية لهذه
الصيغ وثبوت المامور به لشي اخر مرتب على ثبوت ذلك الشي في نفسه لان صفة الامرية لا بد وان يكون امرا ثابتا
في الاعيان لانهم جعلوها من اثار الارادة واثر الشي في الثابت لا بد وان يكون ثابتا قلنا ثبوت شي لشي اخر

ومع ثبوته لكن يحتمل ان كان الامر الذي هو نوع ذهنيا يستدعي ثبوت ذلك الشي الصادر في الذهن واما كون
صفة الامر به اثرا للارادة فليس اثار الاسباب الثابتة تنقسم الى امور ثابتة في الاعيان والى امور معتبرة
في الاذهان اذ التاثير والتاثر من الامور الاعتبارية واما الوجه الثاني فضعيف ايضا لان الحكم في
الاصل ممنوع وهل عوض الكلمات ما يخصها من صفات الفعلية والاسمية والحرفية الا بسبب مدلولاتها
ومسمياتها والمؤلف هو الذي قسم الكلمات المفردة الى الانواع الثلاثة بحسب معانيها حيث قال اما ان
يدل على الزمان المعين بمعناه وهو الفعل فهل المؤثر في الفعلية الا خصوص مسماه والمؤثر في كون اللفظ
حرفا هو حال المسمى ولذلك الخبر وادعى فيه معنى قول الشيخ في هذه المسألة واعلم ان مقصودهما ان الصيغ
حد استعملت في موارد مختلفة متضادة بحسب معارضات الصيغة وهيآتها وكيفية دلالتها على
الارادة والطلب المذكورين تعرف مقتضاها من الوجوب والندب وغيرهما فاذا دلت على ارادة متاكدة
وطلب تام دلالة قوية كان مقتضاها الوجوب او دون ذلك كان مقتضاها الندب ومن هاهنا الى المسألة التي
فيها نورد عليها اورده اما قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ان نقول كان الامر وهو صيغة
افعل عند ما يقتضي ترجيح جانب الفعل على جانب الترك فمن تركه لا نستحق العقاب بمجرد هذا الترك الا اذا دلت
قرينة على ان الترجيح مانع من الترك وكانت الصيغة مع تلك القرينة تفيد الوجوب لكن من اعتقد ان هذه الصيغ
لا تقتضي الترجيح واعتقد ان هذا الترجيح ترجيح لا يجوز ترجيحه وكان من الله ورسوله استحق العقاب بهذا
الاعتقاد لا بمجرد الترك وبهذا التحقيق قال من تواطئ على قول الشيخ لدلالة الفعل على ما ذكرنا من الاعتقاد
واذا عرفت ذلك فنقول ان الله تعالى كان عالما بان ابليس انما ترك السجود لزعمه ان امره لذلك لا يقتضي ترجيح
جانب الفعل لان هذا الترجيح عنده لا توافق الحكمة وانما سأله ليقف على نيته بهذا الزعم فيقوم الحجة عليه ولما قال
خلقتني من نار وخلقته من طين وافصح بانه لا يليق به ان يسجد له فقد صرح بزعمه الذي يوجب استحقاق العقاب
فعاقبه على هذا الزعم بعد اعترافه فلئن قال لو لم يكن بمجرد الامر مقتضيا للوجوب لما توجه عليه
هذا السؤال الذي هو ذم وليس باستفهام قلت مطلق السؤال في حق عالم الغيب قد يقع استفهاما وقد يقع
ذما وقد يقع طلبا للاعتراف منه بما يوجب العقاب ليظهر لغيره ان هذا العبد بزعمه ان طاعة السيد غير واجبة
عليه والسيد يريد ان يعاقبه على هذا الزعم اما في حق الله تعالى فيقع ذلك على وجه اظهار ان يكون ذما
والثاني ليعرف الشارك بما في زعمه اتصالا للحجة عليه وهاهنا كذلك فان تعليق اللعن بزعمه الذي اعترف
به دل على ان السؤال انما كان ليعترف به على نفسه فان قلت لو لم يكن الامر مقتضيا للوجوب
ولاستحقاق العقاب على تركه لما توجه هذا السؤال اصلا قلت حسن السؤال يكفي فيه مجرد الاحتمال

دلته م

لان من يجزم بان الامر للوجوب يستحسن ايضا سؤال المامور لاحتمال ان هذه الصيغة قد تستعمل لا للوجوب
ولذلك من يقول بان الامر مقتضاه ترجيح جانب الفعل على جانب الترك لا يرى العقاب على ترك المامور به
ما لم يعرف به سبب اخر من زعم فاسد لكن لما احتمل ان يكون الترك بناء على ذلك الزعم حسن السؤال استكشافا
للحال فان قلت السؤال عن المانع يتوقف حسنه على كون الامر مقتضيا للاتيان والا فلا يحسن السؤال
قلنا لا نسلم ان حسن السؤال عن المانع يتوقف على وجود المقتضي لكن مجرد ترجيح جانب الفعل يقتضي
الاتيان بالفعل لان هذا القدر يدعو الى الفعل ولا يقع الترك الا لمانع لان ترك ما وجد الداعي الى فعله
لا سيما على الثواب وموافقة المعبود يفتقر الى مانع ولا يلزم ان يكون ذلك المقتضي مانعا من الترك بحيث
يتعلق العقاب بتركه فان ذلك مندوب كذلك فانه لا يترك الا لمانع من كسل وفتور وضعف عقيدة واما
الدليل الثاني وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فمعول لا نسلم انه ذمهم على ترك الركوع فقط
بل ذمهم على كونهم بحيث لو قيل لهم اركعوا لا يركعون والمراد به انهم غير قابلين للانذار والنصح لانسا
لا يسمعون الدعوة لعمى جبلتهم ما منعهم عن ذلك والرجل قد يوصف بهذه السجية فيقال ان يقال له اركع
لا يركع ولم يعلم حاله انه لا ينقاد لاحد يصح ان يقال في حقه ذلك فالله تعالى ذمهم على هذه الحيثية ولكن
معروفون بان هذه الملكة مما يوجب العذاب واما الدليل الثالث فقوله لو لم يكن الامر ملزما للفعل
لما كان الزام الامر سببا للزوم المامور به الى اخره اقول الشرطية ممنوعة فان الامر انما يرد
بين الوجوب والندب على طريق الاشتراك واما حقيقة في الترجيح الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب
ومتى اقترنت به قرينة مخصصة باحدهما وجب الحمل عليه فاذا اقترن به الالزام بان يقال الزمتك الامر صار
ذلك قرينة في ان المراد به الوجوب الشرط لكن لا نسلم ان الزام الامر سبب للزوم المامور به بل يكون
مخصصا للامر فاذا كان معنى الامر هو الندب ثبت الندب ولا يلزم وجوب المامور به ثم لو كان الامر للوجوب
يحمل الزام الامر بمعنى الزام الالزام فيكون قد اوجب على المخاطب ان يلزم غيره وان لم يكن مقتضيا
للوجوب يكون الزاما للمخاطب بان يامر غيره وهذا لا يشعر بوجوب فعل المامور به بصيغة افعل
والنزاع فيه واما التمسك بالاية فضعيف في اثبات هذا المرام لان المراد بالامر المقتضي به
هاهنا هي الشان والقضية والشان لا الامر بمعنى الصيغة اما قوله في الجواب بينا ان الامر حقيقة
في القول وليس حقيقة في الشي فلنا قد علمت ان لفظ الامر مستعمل بين القول المخصوص وبين الشان والشي
لا استعمال لفظ الامر عليهما في العرف وموارد الاستعمال مجرد عن القرينة فلا يصح سلمنا انه مجاز
في الشي لكن المجاز يجب المصير اليه عند تعذر الحقيقة وشان تعذرها وجهان احدهما انا لو حملنا الامر

هاهنا على القول المخصوص وهو صيغة افعل مع ان الاقتضاء هو الالزام والحكم والايجاب فيكون ذلك
الزاما بالامر فيفيد وجوب الاتيان بالامر والاتيان بالامر انما يتصور بان يأمر غيره فيكون
هذا اقتضاء على المخاطب بان يأمر غيره وانه منتف بالاجماع الثاني وهو ان المراد بالامر
المذكور في الآية ليس بمعنى واحد لان الشيء اذا ذكر مرة منكرا ومرة اخرى معرفا ينصرف المعرف
الى ذلك المنكر وقد اعترف المؤلف بان المراد بالامر المعرف ليس هو الامر بمعنى القول فيلزم ايضا ان
لا يكون المراد بالامر في الاولى هو القول المخصوص واذ تعذر حمله على القول المخصوص وجب حمله على الشيء فان
قيل نسلم المعنى سلمنا ان المراد بالامر هو القول المخصوص وان ذلك الامر يقتضي وجوب طاعة المامور والاتيان
بالمامور به ولكن يجب ذلك لا لكونه امرا فقط بل لكونه امرا مقتضيا به فان قيل ان الاقتضاء يوجب
حمله على اقتضاء الوجوب وعلى هذا يمنع الشرطية اولا لا يستقيم هذا السؤال على المرتد اما الدليل الرابع
قوله تعالى ما امر الله ورسوله به الى آخره اقول الامر هاهنا بمعنى الشان والحال لان الامر هاهنا مذكور
معرفا بالاضافة اليه وقد ذكر قبل هذا منكرا في قوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه وذلك
الامر هو الشان والقصة وهو الاجتماع على محاربة الكفار وهو الذي دعاهم النبي صلى الله عليه وسلم اليه وبعضهم كان
يتسللون لواذا والمراد بالمخالفة هاهنا الانحراف وهو التسلل في المعنى واذا حمل على الانحراف استقام
دخول عن فيه فيقال انحرف عن كذا ولا يقال ترك عن كذا واذا حملنا الامر على ذلك الامر الاول وهو الشان
وحملنا المخالفة على الانحراف لم يبق للآية احتجاج على المقصود والانصاف يوجب حمل الامر والمخالفة
على ما ذكرنا اتساقا للكلام ورعاية على اصول العربية اما الدليل الخامس بان تارك المامور به عاص
الى آخره اقول العصيان ليس عبارة عن ترك الامر فقط بل عن الترك مع زعم بطلان مقتضاه
وهو ترجيح جانب الفعل على الترك او عدم الاتيان بمقتضاه ومعنى قوله في الملائكة لا يعصون الله ما
امرهم اي يحبون مقتضاه ويمتثلون ولم يقع منهم عدم الاتيان بمقتضاه وكذلك في قوله افعصيت امري
معناه ما ذكرناه لان موسى يقول له زعمت ان ما اشتد به عليك وامرتك به باطل وليس بسديد حتى تركته
واردت ان تخالفه فاجابه هرون بان تركه لم يكن بناء على زعم البطلان بل بناء على مصلحة اخرى بين ان
موسى لما سمع ذلك قبل عذره وعلم انه ليس بعاص مع انه كان تاركا لما امره ولو كان العصيان باقيا
لكان سبب العقاب باقيا ولما كان امتنع عن عتابه بالعذر الذي ذكره وكذلك قصة موسى مع الخضر في قوله
ولا اعصي لك امرا اي لا اترك حسن ما تأمر به وفعله بل اجزم بمقتضاه ولهذا ولانه لما صار لا يعصي بالشيء
حتى يسأله عن سببه كل الشيء عد عاصيا ولهذا استحق العاصي الخلود في النار بهذه الآية وكان صلالا

طلا لانه مبينا في قوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا وتارك المامور به مع زعم صحة مقتضاه
لا يوجب ذلك قال رحمه الله الدليل السادس انه عليه السلام دعا ابا سعيد الخدري فلم يجبه الى آخره
اقول ان سؤال النبي صلى الله عليه وسلم محمول على الاستفسار لانه يعلم ان ابا سعيد لا يترك المندوب ايضا
فتعجب من ترك الاستجابة مع علمه بالندبية الثابتة بامر الله فاراد ان يعرف السبب في ذلك لا انه
ذمه بذلك اما قوله في الجواب بان المانع الظاهر قائما وهو كونه في الصلوة لم يخرج الرسول عليه
السلام ان سأل قلنا انما لا يجوز لو كان النبي صلى الله عليه وسلم عالما بتحقق قيام هذا المانع اما لو كان المانع
قائما والنبي لا يعلم جاز ان يسأل والظاهر انه لم يكن عالما والا لما دعاه في تلك الحالة واذا كان كذلك صار
السؤال محمولا على الاستفهام لا على الذم وقد ذكرنا ان الاستفهام لا يقتضي ان يكون الامر للوجوب
لانه لو كان للندب ايضا فانه يقتضي فعل المامور به وخاصة بالنسبة الى ابي سعيد رضي الله عنه فلم يترك ذلك الا
لكون المانع قويا ويجوز الاستفهام عن ذلك المانع قال رحمه الله الدليل السابع قوله صلى الله عليه
وسلم لولا ان اشق الى آخره اقول كون الشيء ندبا في الشيء المتكرر في اليوم والليلة مرارا لا يخلو عن
مشقة لانه يتأذى بفوات الثواب عند تركه وفوات الكمال او لو عدم المشقة بالمواظبة وايضا لو تركه بالكلية لحق
الذم اذا عرفت ذلك فنقول انه صلى الله عليه وسلم انما قال هذا قبل ان يبين ندبيته لعلمه بفضيلته لكن لم يكن
بعد بان ندب الناس ويامرهم وليس عليهم ثم بعد ذلك ادى في ذلك فان قلت هذا يقتضي النسخ قلت لا نسلم
لان رفع الحكم الاصلي الثابت بالبراءة الاصلية بالنصوص لا يكون نسخا فان قلت الحديث يقتضي كون السواك
مندوبا عند كل صلوة ولا شك انه يتعلق الامر به عند كل صلوة ويلزم ان يكون المامور به مغايرا للمندوب
قلت لا نسلم اقتضاء الحديث ندبيته عند كل صلاة بل يدل على انه صلى الله عليه وسلم راى في ذلك مصلحة مناسبة للصلوة
الى حد يقتضي استعمال السواك على ذلك المصلي على كونه مندوبا عند كل طهور وصلاة لكن لما نظر الى المشقة
وطرحها ما ثم فذكر هذا الحديث ثم بين ان تلك المشقة لا تعادل مصلحتها قال رحمه الله الدليل الثامن
من خبر بريرة الى آخره اقول لا حجة في هذا الحديث لان الاحتجاج اما بكلام بريرة مع بعض النبي صلى
الله عليه وسلم او بكلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا احتجاج في شيء من ذلك اما في بريرة فانا ذكرنا هذا الكلام بعد
ان علمت ان الامر من النبي صلى الله عليه وسلم الى ذلك العبد طلبا لذلك الفعل وانه يلزم طلب المنع من الترك وهذا
يوجب كونه متفقا فعلمت ان ذلك مندوب جزما اي لا حاجة للتشكيك في ان ذلك للوجوب فهل يلزم طلب
الوجوب واستفهمت عن الامر لا عن مطلق الامر بل عن الامر الذي يقتضي الوجوب وجواب
النبي صلى الله عليه وسلم عائد الى سؤالها فمعنى الامر الذي سألت عنه وهو الامر الذي يقتضي الوجوب فقال

لا امرك بهذا الامر والانصاف ان الاستدلال اقوى من هذا السؤال قال رحمه الله الدليل
التاسع تمسك الصحابة بالامر الى اخره اقول السؤال المذكور قوي وتقريره انهم لما حملوا
الامر في بعض المواضع على الوجوب وفي بعضها على الندب وفي بعضها على الاباحة فذلك لكون اللفظ
مشتركا بين معنيين او اكثر فحملوا في كل موضع على معنى من تلك المعاني المسماة بسبب قرينة عينت
ذلك المعنى او لانه حقيقة في مطلق الترجيح ولم يحمل على الوجوب والندب الا بقرينة خارجة عن نفس
الامر او يقال ان الصيغة حقيقة في واحد من هذه المعاني ولم يحمل على غيره الا بالقرينة ويحتمل ان يكون ذلك
المعنى هو الوجوب والندب فيكون مجازا او بالعكس وليس في جميع ما ذكرتم ما يقتضي تعيين ان يكون حقيقة في
الوجوب مجازا في غيره واما قوله في الجواب لو لم يكن الامر للوجوب لامتنع ان يفيد الوجوب اصلا قلنا لا نسلم
لاحتمال ان يكون مشتركا بين الوجوب وغيره فيفيد الوجوب بقرينة مخصصة او يكون حقيقة في الترجيح المشترك
فيستفاد منه الوجوب بقرينة توجب الحمل عليه لا يقال استفيد منه لكن لاجل ان تلك القرينة لا تكون دليلا
منفردا بل يضاف الحكم الى اللفظ المذكور في الاخر لا الى القرينة قال رحمه الله الدليل العاشر لفظ
افعل اما ان يكون حقيقة في الوجوب الى اخره اقول ولا نجعل القسم الثالث في هذا التقسيم ما يكون
اللفظ حقيقة في الوجوب والندب مقام فقسم هذا القسم الى قسمين احدهما ان يكون اللفظ مشتركا بينهما
وهذا صحيح لكن هو عين القسم الثالث لا انه قسم منه وفرع عليه فيما من اقسامه وثانيهما ان يكون اللفظ حقيقة
في الترجيح المشترك بين الوجوب والندب من غير اشعار ما للفظ بالمنع من الترك وجواز الترك وهذا خطأ اذ
اللفظ حينئذ لا يكون حقيقة في واحد منهما اصلا فكيف يندرج هذا فيما يكون اللفظ حقيقة فيهما ولان
كونه حقيقة فيهما يقتضي كون اللفظ مشتركا بينهما وكونه موضوعا للترجيح المشترك يقتضي ان لا يكون مشتركا بل
متواطئا ويمتنع اجتماعهما في لفظ بالنسبة الى معنيين فكيف جمعهما وجعل احدهما قسما للاخر بل هذا هو القسم
الرابع ثم لم لا يجوز اطلاق اللفظ على معنى الوجوب بطريق المجاز وايضا قوله بان الوجوب لا يكون من لوازم
المسمى والحقيقة فلا يجوز واخرجه عن ان يكون مجازا او لازما للمسمى مع ان المفردات تقتضي المسمى قياسا
يقول لم لا يجوز ان يكون للندب فقط قوله لو كان كذلك لما كان الواجب مأمورا به قلنا لا نسلم او نقول ماذا
يعني بقولك لا يكون الواجب مأمورا به تعني به ان صيغة الامر لا تكون مستعملة بطريق الحقيقة بل بطريق
المجاز او تعني به انه يتعذر استعمال صيغة الامر في الوجوب بالكلية والاول مسلم لكن لم قلتم انه لا يصدق
على الواجب انه مأمور به وان لم يكن الاستعمال بطريق الحقيقة الا ترى انا نقول للرجل الشجاع او الاسد المنقوش
انه مدعو بالاسد وان لم يكن ذلك الدعاء بطريق الحقيقة وان كان المراد الثاني فذلك ممنوع بل جاز ان

يكون اللفظ حقيقة في الندب مجازا في الوجوب واللفظ مستعمل فيه مع القرينة فيكون مأمورا به
حسبما اما ما ذكره من المنافاة بين الواجب والمندوب فلا سداد لكلامه من صدق احدهما على الاخر لكن
لا يمنع من صدق معنى عليهما جميعا يعمهما الا ترى ان الانسان والفرس يمتنع صدق احدهما على
الاخر ومع ذلك اشتركا في ان يصدق عليهما الجسم والنامي والحساس والحيوان لاجتماعهما في ذات واحدة
ويمكن ان يصدق عليهما حينئذ لفظ الواجب والندب متنافيان ذاتا ويصدق عليهما ان الامر
يتناولهما وان كان لاحدهما بطريق الحقيقة وللاخر بطريق المجاز والثالث لم لا يجوز ان يكون اللفظ
حقيقة فيهما بطريق الاشتراك قوله ذلك خلاف الاصل والمجاز ايضا خلاف الاصل والترجيح غير مسلم
لما علمت من كلام المؤلف سابقا ذلك لم لا يجوز ان يكون حقيقة في الترجيح المشترك سواء جعلت ذلك القسم الرابع
او مندرجا تحت القسم الثالث قوله لو كان كذلك لا يمكن جعله مجازا في الوجوب قلنا لا نسلم بل جعله
وجه المجازات المشهورة استعمال اللفظ المتواطئ في بعض جزئياته واستعمل اهل العرف الدابة في الفرس
من هذا القبيل ثم كثر الاستعمال حتى غلب على الحقيقة فكيف ينكر ذلك وليس قال لا نسلم ذلك لكن
يقول جعله حقيقة في الوجوب مجازا في الترجيح الذي هو من لوازمه اولى من جعله حقيقة في الترجيح مجازا في
الوجوب لان الوجوب يستلزم الترجيح وان الترجيح في المعنى المجازي يوجب الترجيح فلنا هذا العذر
لا ياتي في المندوب فان المندوب غير ملازم للواجب لما بينهما من التنافي مع ان اللفظ مستعمل في المندوب
وايضا الموجب للاستلزام اللزوم الذهني لا مطلق اللزوم فلم قلتم ان ما ذكرتم من المحمل اخص اللزوم
ذهني لم يوجد في الاخر بل ربما كان خطر ان بعض جزئيات هي بالبال اشد واللزوم عند ذكره كالكلي
من خطر ان الكلي عند ذكر الجزئي بل من سمع السواد يخطر بباله البياض الذي هو ضده والفار الذي هو بعض جزئياته
والخطر بباله الكل الذي يعد مشتركا بينهما ولا الكيف الذي هو مشترك بينهما ولهذا جاز ان يطلق الدراهم
ويراد بها عدد معين مثل الالف ولا يجوز ان يطلق الالف ويراد به جميع ما به وان كان ذلك جزءا من الالف ولازما
في الوجود لان اطلاق الكلي وارادة بعض جزئياته فانه مطرد في وجوه المجاز واما اطلاق لفظ الكل
وارادة الجزء فليس فانه مطردا ولم يوجد ذلك الا في العام يراد به بعض الافراد وانما جاز ذلك اطلاق الاسم
الكلي على بعض جزئياته لان العام مشتمل على الكل والبعض الذي هو مراد جزء منه وقد لا يجوز لانه اطلق
اسم الكلي على اجزائه والفقه في ذلك ان الحاجة ماسة الى التعبير عن المعاني الجزئية باللفظ الموضوع
للكلي لان الكلي قد وضع بازائه لفظ واما جزئياته التي لا تنحصر مثل جزئيات النبات ليس لكل واحد منها
اسم فاحتيج ان يعبر عنها باسم كلها والامر بالعكس في الكل والجزء فان وضع الاسامي للاجزاء انفع

على وضع الاسم وذلك لا نصا يشهد ولا يوضع الاسم لكل كل فان اسما الاعداد لم يجاوز الالف وما بعد
ذلك يعبر عنه بالمركب من اسما الاجزا قال رحمه الله الدليل الحادي عشر ان العبد اذا لم
يفعل ما امر به يسمى الى اخره اقول الدعوى في هذه الصورة ان الامر يفيد الوجوب الذي
هو حكم الشرع ثم من قبل هذا انه لك الوجوب لا يعرف الا بالشرع والعقل لا يدرك الوجوب والحظر
والوجوب الذي يحكم به اهل اللغة او اهل العرف لا يكون لك الوجوب فلا يفيد له فلو قال هذه
الصيغة وضعت في اصل اللغة للوجوب الذي يحكم به العقل لما ذكرنا والاصل عدم التغيير فيثبت الوجوب
الشرعي فلسان ان يثبت الوضع الاصلي بحيث لا يتغير اصلا فهو في الشرع لا يفيد الا ما افاده اللغة
وليس ذلك الوجوب هو الوجوب الذي يدعيه وان تغير فلا نسلم انه بقي مفيدا للوجوب فضلا عن الوجوب
الشرعي بل جاز ان يكون التعبير بطريق اخر قال رحمه الله الدليل الثاني عشر الى اخره اقول
السوال قوي والجواب ضعيف لان اللفظ لا يمنع الامر بنقيض ما وضع له والخبر عن وجود المصدر لما وضع
لتحققه وثبوته منع من نقيضه والخبر عن عدم المصدر لما وضع لنفيه وسلبه منع من ثبوته وتحققه
والكراهة لما وضعت لاولوية العدم منع من عدم هذه الاولوية والندب لما وضع لاولوية الوجود
منع من نقيض هذه الاولوية واما انه منع من نقيض الفعل في الوجود فذلك خارج عما تقتضيه اللفظ الا
ترى انه لو اخبر عن الاولوية فهو يمنع ما يعارض نقيض الاولوية ولا يمنع من نقيض المصدر والفعل من خارج
واما قوله انه يشعر بالمصدر لا بالاولوية ما ذا يعني به ان عني به انه موضوع لوجوده وثبوته في الزمان
فليس كذلك فان الامر ما وضع لذلك وليس كل خبرا نصا كذلك فان الخبر قد يكون عن الاولوية وقد
يكون خبرا عن عدم المصدر وقد يكون خبرا عن اولوية عدمه وان عني به هذا القدر وهو انه مشتق منه
وان المتلفظ بهذا الابد وان يكون متلفظا بالمصدر فهذا اسلم لكن الاخبار عن اولوية المصدر او اولوية
عدمه كذلك مشتق من المصدر وان كل من يتلفظ بهذه الاقسام يكون متلفظا بالمصدر ومع ذلك لا
منع من نقيض ما وضع له اللفظ على ذلك الوجه قال رحمه الله الدليل الثالث عشر الى
قوله في الجواب ما ذكر موقائم في كل متكلف اقول ولا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون حال البلوغ المصلحة
لان عندكم يحسن من الله كل شي يحسن منه الامر بما يكون خاليا عن المصلحة والنهي عما يكون مشتملا على المصلحة
ولم قلتم انه لا ادري في تفويت المصلحة الخالصة عن المفسدة عن حاجز عرفا الا نرى ان الانسان الذي
يقدر على الاكتساب ما به لو اقتصر على عشره وقنع به لا يلومه احد وكذا الوصام شهر شعبان يحصل له
مصلحة خالصة واذا تركه لا يلومه احد ولا يعد فيحا بل لو الزمه احد ذلك لا يستقبح سلمنا ان ذلك غير

جايز ولكن لماذا لا يجوز شرعا ومعنى الحديث ان الشي الذي يحسنه العقل فهو كذلك وما يقبحه فهو كذلك
وانتم ما التزمتم ذلك على ما عرف قوله في الجواب ترك العمل به في حق البعض لا يجعله ضعيفا في نفسه
الصورة لما كان مشتركه في هذا المعنى تخصيص البعض بالوجوب في النافي بالندب يكون ترجيحا من غير
مرجح ولا بد من اختصاص الواجب بامر زايد وحينئذ يكون الوجوب بازا ذلك الامر الزايد وما الاصل لا يحد
ما ذكرتم فسقط اعتبار الاستدلال بصيغة الامر حيث لم يكن كافيا في الايجاب قال رحمه الله
الدليل الرابع عشر الى اخره اقول الوجه الذي يتوجه في دفع الدليل المتقدم دافع لهذا ايضا لان
الدليل لو صح لاقتضى وجوب كل مندوب وتحريم كل مكروه وقد ذكرنا ان ما كان زيد لكان زهد فوعا وايضا قوله
ما كان اكثر افضا الى الراجح فهو راجح ممنوع لجواز ان يكون فعل من الافعال يصدق عليه انه افضى الى
ما هو راجح ولا يكون هو راجحا على نقيضه يعني انه يحسن ذلك الفعل لافضاه وجوبه الى الراجح لان الحايض وان
افضى الى الراجح من هذا الوجه لكنه افضى الى مرجوح اخر وهو التكليف الموجب للحرج والمشقة الموجب
للنفرة عن الطاعة فان الصوم في جميع السنة عند الامام المنهي عن صومها راجح على تركه ومع ذلك لم
يصر راجحا لما فيه من الزام المشقة المنفرة قال رحمه الله الدليل الخامس عشر الى اخره اقول
ان ادعى للوجوب صيغة مفردة عبر عنها كالله ومن عبر ام ادعى صيغة مفردة سوا كانت مشتركا او لم يكن
فان كان الاول فلا نسلم وجود القدرة على ذلك المواضع لان غاية ما يقدر عليه الواضع ان لا يضع هو
بازاء معنيين ولا يلزم منه ذلك لا يكون اللفظ مشتركا لان الاشتراك قد يحصل في هذا اللفظ بطريق اخر
اما بان يضع غيره لمعنى اخر ويشتهر الوضعان وهو السبب الاكثر للاشتراك واما بان يستعمل اهل اللغة في معنى حرفي
يصير ذلك لها وما الموضع الاصلي او يصير راجحا عليه ولا قدرة للواضع ان يمنع الناس كلهم عن الوضع ولا عن الاستعمال
في اخر وان كان الثاني فسلم ذلك لكن لا يجوز ان يكون مشتركا بالطريق الذي ذكرنا سلمنا ذلك لكن لا نسلم وجود الداعية الشديدة
والحاجة الشديدة الى وضع لفظ مفرد بازاء معنى الوجوب ونقول نعني بالداعي هاهنا ما يوجب الفعل او نعني به ما يسمى
الفعل الداعي لاجله ان قال الثاني لا يفيد والاول ممنوع وذلك لان الحاجة الضرورية منتفية بوجود الفاظ مركبة يعبر
بها عن معنى الوجوب مثل فرضت واوجبت والزمتك ثم الوجوب معنى مركب والاصل استفادة المعاني المركبة من
الالفاظ المركبة واذا حصل الاستغنا بذلك فلا يبقى الحاجة الضرورية بل ان كان فبعد ذلك فنوع من الحاجات لا يستعمل وضع ع
منها داعيه موجبة للفعل او نقول الحاجة الى وضع لفظ مفرد لتعبير به عن الوجوب في الجملة سواء كان ذلك بافراد
قرينة او لم يكن او نقول بل الحاجة داعية الى لفظ يكون نصا على معنى الوجوب ولا يفهم غير الوجوب والا سلم لكن
نقول ان صيغة افعل لكل الا انما يشترك بين معاني تسعة ومنها قريب بها قرينة مخصصة وجب حملها على الوجوب وايضا

نقول هذه الصيغ يختلف افادتها للمعاني بحسب حال المتلفظ بها وبحسب حال كيفية صدورها عن المصدر فقد
تصدر مفيدة للوجوب وقد تصدر مفيدة للتضرع والدعا وقد تصدر مفيدة للالتماس فهذه صيغ مفيدة
للوجوب في الجملة لكن النزاع ليس في هذا بل في القسم الثاني وهو ان يكون الصيغ نصا في معنى الوجوب ولا يمكن دعوى
ذلك لان صدور هذه الصيغة بدون افادة الوجوب ظاهر في كثير من الصور فان قول العبد للرب اللهم اغفر لي لا
يمكن ان يقع مفيدا للوجوب بوجه فالصيغة من حيث الصيغة لا يمكن ان يقال لا حقيقة لها غير الوجوب فان قلت
الصيغ في هذه الصورة انما لم تفد الوجوب لانها لم تكن امرا في هذه الصورة قلت اذا ثبت ان الصيغة
حيث الصيغة انقسمت الى ما يكون امرا والى ما لا يكون امرا وانما تفيد الوجوب اذا كانت امرا فالصيغ من حيث هي
الصيغ لا تفيد الوجوب بل تحتاج الى ضميمة اخرى ولسنا ننكر ذلك لكن ادعوا ان الصيغة ما وضعت الا لافادة
الوجوب فان قلت نحن ندعي الوضع لافادة الوجوبية يلزم من ذلك ان يكون حقيقة في افادة الوجوب ولا يمتنع ان
يكون مجازا في غيره لكن لا يكون مشتركا لما بينا ان المجاز اولى من الاشتراك راجح على الثاني للمجاز قلت فعلى هذا يمكن قلب هذا
الاحتجاج عليكم لانا نقول مسيس الحاجة الى وضع لفظ مفرد بازاء سوال العبد ربه واستغفاره منه وطلب
الحاجات ولا يمكن ان يكون حاجة فوق هذا فيجب وضع لفظ مفرد لهذا المعنى وليس ذلك اللفظ غير هذه الصيغة فيصير
حقيقة في هذا المعنى ويكون مجازا في غيره فان قلت لا يمكن جعله حقيقة في السوال والدعا فقط لان ذلك خلاف
الاجماع قلت هذا ممنوع لان الدعا هو الطلب الذي يقتضي مطلق الترجيح واللفظ ليس حقيقة الا في ذلك
واما ما ذكر من الاولوية فقد عرفت ما فيه ولفظ الامر حقيقته هو الطلب وعلى هذا يلزم ان يكون قوله
شيئان مختلفان وقد ابطل ذلك فان قلت ها هنا لفظان احدهما لفظ الامر وهو دليل والاخر صيغة افعل
وهو مدلول ولعله يجعل الترجيح مدلولا للصيغ والطلب مدلولا للفظ الامر قلت المصنف جعل مدلول
لفظ الامر حقيقة الصيغة فقط وبقي ان يكون حقيقة شيئا اخر فلا يتاتى له هذا العذر لان الطلب انما
يدل عليها بالصيغ لا بلفظ الامر قال رحمه الله القسم الاول في مباحث اللفظ الى اخر المسالة
الاولى اقول يشعر ولا عن قوله والحق انها ليست حقيقة في جميع هذه الامور فان هذا القول
يحتمل ان يكون المراد منه ان هذه الصيغ ليست حقيقة في جميع هذه الامور والخصم يعترف به ويحتمل ان
يكون المراد انه ليس حقيقة في شيء من هذه المعاني وهذا ساقط لما سبق ويحتمل ان يكون المراد انه ليس
حقيقة في كل واحد كيس مشتركا بين هذه المعاني هو الاقرب لكن هذا العذر يصرف بان يكون حقيقة
في التحريم وبقي الاشتراك بين سائر الامور او يخرج عنه التنزيه ايضا ويبقى الاشتراك بين الثلاثة الباقية
او يخرج عنه الاباحة ايضا ويبقى الاشتراك بين الوجوب والندب واذا كانت الدعوى مجملة لا ندري ان الخصم

مفيدة للدعوى ام لا ثم نقول لا يلزم من الفرق بين قولنا افعل ولا تفعل وكذا بين قولنا افعل وقولنا ان شيت
افعل وان شيت لا تفعل ان لا يكون صيغة افعل مشتركا بين هذه المعاني بل يكفي في الفرق كون احد اللفظين موضوعا
لمعنى على التعيين على سبيل الانفراد والاخر موضوعا للمعنيين على سبيل الاشتراك كالقرء بين الطهر والحيض ونعلم انهما
ليسا بمترادفين مع ان احدهما مشترك بين مسمى الطهر ومعنى اخر الثالث انه ثبت في المسالة التي ذكرها عقيب
هذه ان هذه الصيغة حقيقة في الوجوب وليست حقيقة في غيره وذلك هو عين المطلوب من هذه المسالة فكان
ايرادها ثانيا الذكر تطويلا قال رحمه الله المسالة الثانية الحق ان لفظ حقيقة في الترجيح المانع من النقيض
الى اخرها اقول انه من قبيل جعل مدلول هذه الصيغة وحقيقتها الطلب القائم بذات الامر فنقول هل هو
بطريق الاشتراك ام حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ام حقيقة في المجموع والاولى ان يقال في التلخيص انه اذا حصل
في الذات معنى سوا سميته طلبا او ارادة يقتضي صدور فعل من الغير بحيث لا يجوز له تركه لم يكن له بد من ان
يعرف هذا المعنى لذلك الغير بعبارة مفهمة فالعبارة الموضوعة لهذا المعنى على سبيل المطابقة هي هذه
الصيغة فصارت الصيغة دالة على هذا المعنى المشترك بينهما فتدل على تمام معنى الامر فيكون الصيغة هو
الموجب لاصدار هذه الصيغة وتدل على حدوث حالة في المخاطب المامور وهو وجوب الاتيان بالمامور به
وهذا متاخر عن صدور الصيغة ومرتب عليها وتصير كل واحد من هذين المعنيين جزءا من تمام مدلول الصيغة
واحد جزئيه متاخر عن صدور الصيغة والاخر متقدم على الصيغة وعنه صدرت الصيغة وعلى هذا لا يبقى اشكال
فان قلت لما دلت الصيغة على الطلب المانع من النقيض والوجوب على المكلف هو لازم هذا الطلب وكل
واحد منهما قديم لما بينا ان الحكم قديم ولا يستحيل كون احد الجزئين متقدما على الصيغة والاخر متاخرا عنه بل
دلالة الصيغة عليهما سوا وكل منهما قديم قلت قد بينا ان الحكم قديم من وجه وحادث من حيث
وقوعه وتعلقه والقديم مدلول الصيغة ويمتنع ان يكون معلولا لها واما الحادث فهو معلول لها
وخصوص الامرية للصيغة باعتبار انها صارت علة لهذا الحادث بواسطة دلالتها على القديم من
الطلب والارادة ولو كان مقتضاها مقصورا على الدلالة لكان خبرا ولهذا لا يجوز اضافة الامر
الى الماضي فلا يقال اسقني بالامس اذا عرفت هذا التحقيق نعود الى مسلسل تحقيق الحال فيما يرد على ابي
هاشم في المسالة الاولى قال رحمه الله دلالة الصيغة المخصوصة على ماهية الطلب
الى اخره اقول قول ابي علي وابي هاشم له تفسيران احدهما ان الامر عندهما دال على عين ارادة
مخصوصة بخصوصها ما سمي طلبا فدلالة هذه الصيغة على المعنى القائم بمن اصدرها لم يقتصر على الطلب بل وعلى
الارادة التي خصوصها الطلب والتفسير الثاني هو ان دلالة هذه الصيغة على الطلب لم يكن الا لانها موضوعة

للطلب وحده بل ذلك لدلالتها عليه بالتضمن ولانها موضوعة للمجموع الذي ذكرنا والا لا احتجاج المذكور لانه ادعى محل
الخلاف واما المسلة الثانية قال رحمه الله ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان ارادة المامور به توثر الى
لحوه اقول ـــ قد علمت ان احد جزئي مدلول الصيغة قايم بذات الآمر وهو الموجب لصدور الصيغة
والجزء الاخر هو ترجيح جانب الفعل من جهة المامور وهو الوجوب ومعنى قولهما هو انه لولا الجزء الاول
الذي هو متقدم على الصيغة لما كانت الصيغة تستلزم الجزء الاخر بل الصيغة انما دلت على الوجوب على
المامور لكونها دالة على قيام الارادة والطلب بذات الآمر لما اقتضت ترجيح جانب الفعل على المامور
بل كان حالها حال سائر الالفاظ التي ما دلت على ذلك الخبر والحكاية عن شي اخر ومعنى قولهم ان الارادة المؤثرة
في صيرورة صيغة الامر امرًا هو هذا اما الوجه الاول من احتجاج المولف فهي شبهة توجب ان لا
يكون هذه الصيغة امرًا بل يوجب ان لا يكون صيغة الاخبار اخبارًا لان الخبر به اما ان يقوم بمجموع تلك
الحروف او ببعضها او بجميعها لا سبيل الى الاول اذ لا وجود لذلك المجموع ولا سبيل الى الثاني والا
لكان الخبر هو ذلك البعض ولا مدخل لما عداه في الخبرية وذلك باطل ولا سبيل الى الثالث لانه يلزم ان يكون
كل بعض وكل حرف من الخبر خبرًا وذلك بين البطلان وهكذا يقال في الامر وفي كل كلام وفي كل كلمة فهذه
شبهة ركيكة عامة وحلها ان يقال كون اللفظ امرًا وخبرًا وغير ذلك امر اعتباري ذهني ليس
من الامور الثابتة في الاعيان العارضة للاشيا المتحققة في العين بل معناه ان الذهن اذا التفت الى
هيئة تاليف هذه الحروف وما بينها من الترتيب وتوالي بعضها بعضها على الوجه المخصوص تقرر المجموع
حصوله في الذهن وسمّيه خبرًا وامرًا بحسب ما يلتزم به وعلى هذا جاز ان يتصف الامر به والخبر به
ولهذا المجموع المعتبر ذهنًا وان لم يكن له وجود في العين كما في الزمان يسمى مجموع ساعات يوم ومجموع
ايام شهرًا وهكذا في البين المولف فثبت هذا ما جعله الاداء لاعلى الطلب ولذلك ما ذكره في السوال من
الحاجة الى لفظ مفرد للندب معارضة حسنة وقوله الوجوب اعم والحاجة اشد تعارضه ان الندب
الشايع والحاجة الى التعبير عنه اشد وايضا ذكر في مقدمة هذا الباب ان ماهية الطلب معلومة
لكل احد وهي ايضًا تفتقر هذه الصيغ بل هذه الصيغ المخصوصة دالة عليها والاصل ان يكون دلالتها على
ماهية الطلب بالحقيقة ويلزم من ذلك ان لا تكون الصيغة موضوعة للوجوب دفعًا للاشتراك
ثم لو زعم ان دلالة الصيغ على الطلب بالمجاز فيستدل بعين ما ذكره في ان الصيغ موضوعة لماهية الطلب
لان الحاجة ماسة في اللغات الى لفظ مفرد تعبر به عن ماهية الطلب ولا دال عليه غير الصيغة فيكون حقيقة
في ماهية الطلب فاندفع ما ذكره وان زعم ان اللفظ مشترك فقد اعترف بوقوع الاشتراك وايضا فان

ما اشكل به تعارضه في كل واحد منهما انه حقيقة فيه وليس حقيقة في الاخر دفعًا للاشتراك وان زعم انها حقيقة في
المجموع صار ما اشكل به معارضا له في كل جزء من المجموع لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه بلفظ مفرد تعين عنه فوجوب
ان يكون حقيقة في الجز لا في المجموع قال رحمه الله الدليل السادس عشر الى اخره اقول ـــ لا لانم
ان الحمل على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر فان اكثر امر لو احاف في لي يطعون بوجوبها مع
ذلك يقدمون على مخالفتها ويتركونها بل غايته انه يؤدي الى تقليل المخالفة على تقدير الوجوب بالقياس الى الندب يقدر عزم الوجوب
ويمكن ايضا ان يبنا ويقال فيه لان لسد امر الشارع اذا الزموا بشي يشتغلون بعده واذا ندبوا الى شي او خيروا فيه فقد يتوانون
على الفعل سلمنا ذلك ولكن لماذا يجب الحمل على الوجوب قوله ان في ذلك الطريق الامن قلنا وهذا معروف قلنا الامر كذلك وهذا
لا ما نحمله على الندب اذا وجدت قرينة وعلى هذا التقدير يلزم ان يكون واجبًا فلا يحصل الندب بمخالفة الامر وهذا
لان الصيغ اما مشترك بين الوجوب والندب واما موضوعة لمطلق الترجيح المشترك وعلى التقديرين لا يحمل على احدها
بعينه الا بالقرينة قوله قبل ان يعلم كونه للوجوب والندب اذا حملناه على الوجوب قطعنا بانا ما خالفنا الامر قلنا
بل خالفنا الامر من وجه اخر لانا لما امرنا في مثل هذا بالوقف الى ظهور الدليل فلو حملناه على الوجوب قبل
ظهور ذلك الدليل فقد خالفنا الامر جزمًا واحتمل ان يكون المراد هو الندب فيكون اعتقاد وجوبه خطا
فقد وجد في هذا الطريق خلاف الامر جزمًا واحتمل الخطا في الاعتقاد فلا يكون هذا طريقا امنا بل الطريق الامن
هو التوقف دون الحمل على الوجوب او الندب بل دل وراء منهما مخوف لما ذكرنا سلمنا انه اشد امنًا بالقياس الى الحمل
على الندب للزم ولكنه مانعه اشد امنا بالقياس الى طريق التوقف بل عند الحاجة مع القرينة الطريق المتعين هو التوقف
ولين قال ولو لم يظهر هذا الدليل حضر وقت الحاجة قلت اما اولا فيمنع تاخير البيان عن وقت الحاجة
وان ذلك لا يتصور واما ثانيا فانا عند ذلك نعمل بما هو راجح وهو الحمل على الوجوب ولكن عند عدم ظهور القرينة
في وقت الحاجة قرينة في ان المراد هو الوجوب كما قلنا في حمل اللفظ المشترك على مفيديه عند عدم قرينة مخصصة
للاظهر الحمل لمن لا ان الصيغة من حيث هي اقتضت الحمل على الوجوب بل الصيغة مع هذه القرينة الحالية التي
شرحناها وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في الحمل على الوجوب بمجرد اقتضاء الصيغة له والوجه
الثالث انه متمسك بقول النبي صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك انما قاله للنبي لانه الحمل بهذا انما
يحصل اذا كان الامر للوجوب ولو ثبت ذلك لحصل الاستغنا عنه الرابع معها معارضته بمثله لما
ذكره من المامور فان الصيغ اذا اطلقت وجردت عن القرينة فلو توقفنا الى وقت الحاجة وعلمنا وقت
الحاجة باي شي تظهر لنا ففيها ان ذلك سلوكا للطريق الامن لو حملنا في الحال على معنى مع احتمال ان يكون
مراد الشارع غير هذا كان هذا سلوكا للطريق المخوف ومتى تعارض مثل هذين الطريقين وجب التوقف

بعض ما ذكرته ولما علمت ضعف هذه الوجوه فالأولى أن يقال المعهود في ذلك انسباق معنى الوجوب إلى الذهن
عند سماع الصيغة إذا تجردت عن جميع القرائن اللفظية والحالية من حال الآمر والمأمور وهذا القدر وحده
صار محمولاً على الدعاء والسؤال والندب فلبعض القرائن المذكورة قال رحمه الله المسألة الثالثة الأمر
الوارد عقيب الاستئذان إلى آخره أقول لا نسلم تمام المقتضي لأنا سلمنا أن المقتضي هو اللفظ الدال على الوجوب
تمام الإرادة والطلب الجازم للفعل بالأمر والدال على هذا المعنى إنما هو الصيغة المجردة عن القرائن التي
تضعف دلالة الصيغة على هذا المعنى وكون الصيغة وردت بعد الحظر قرينة مضعفة لدلالة الصيغة
على معنى الطلب الجازم لجواز أن الآمر إنما أصدر هذه الصيغة لتعريف المخاطب أن طلبه الترك قد زال
وهذا الاحتمال إنما يقدح في دلالة الصيغة على الطلب الجازم لوجود الفعل ولا يكون المقتضي موجوداً فإن قلت
لو جعلنا النهي عن القرائن داخلاً في اقتضاء الأمر ولكون الصيغة مقتضية لصار عدم القرينة جزءاً من
المقتضي وذلك لا يجوز قلت لما سلمنا أن التأثير والتأثر والاقتضاء أمور اعتبارية والمؤثر هاهنا
معرف للشيء الكائن وهذه القرائن وأمثالها جزء من المقتضي المعرف والأولى أن يقال الأمر الوارد بعد
الحظر إما أن يتناول عين الفعل الذي كان محظوراً إلى الآن كالأمر بالخروج عن الحبس بعد أن كان الخروج محظوراً أو
يتناول فعلاً متضمناً للفعل الذي كان محظوراً كالأمر بدخول المكتب بعد أن كان محبوساً في البيت والأول
أيضاً على قسمين لأن حظر ذلك الفعل إما أن يكون عارضاً طارئاً على المقتضي لورود الأمر بفعله أو لا يكون كذلك
فهذه أقسام ثلاثة أحدها أن يتناول عين الفعل الذي كان محظوراً ولم يكن طارئاً على قيام المقتضي لورود الأمر
فهاهنا لا يفيد الوجوب لاحتمال أن يكون مراد الآمر بيان زوال الحظر كما في قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا
وثانيها أن يتناول فعلاً يتضمن فعل المحظور كما في قول الوالد لولده بعد أن حبسه وحظر عليه الخروج ادخل
المكتب أو اخرج إلى المكتب وهاهنا يفيد الوجوب لدلالة الصيغة دلالة قوية على تعلق الإرادة والطلب
بدخول المكتب ولولا ذلك لكان قصده بيان زوال حظر الخروج لاقتصر على قوله اخرج وثالثها أن يتناول
عين الفعل الذي كان محظوراً لكنه كان عارضاً طارئاً على قيام المقتضي لورود الأمر بالفعل كأمر الحائض والنفساء
بالصلاة بعد انقضاء عذرها فهاهنا أيضاً يفيد الوجوب لأن المقتضي لورود الأمر بالصلاة في حقهما قائم
دائماً وهو العقل والبلوغ وسائر شروط التكليف وإنما امتنع الورود لطريان السبب المعارض وإذا زال
ذلك السبب ورد الأمر الدال على قيام الطلب الجازم المتعلق بالفعل قال رحمه الله المسألة السادسة في
أن مطلق الأمر لا يفيد الفور إلى آخره أقول الوجه الأول ضعيف لأنه إنما يعرف أن الأمر ورد عند
ما كان المراد منه الفور لخصوصيته وورد عند ما كان المراد التراخي لخصوصيته ولو جعلناه حقيقة في القدر

المشترك فاستعمال اللفظ الموضوع للقدر المشترك في تلك الخصوصية إن كان بطريق الحقيقة لزم الاشتراك وإلا يكون اللفظ
مشتركاً بين خصوصية الفور وخصوصية التراخي والقدر المشترك بينهما وإن كان بطريق المجاز كان المراد خصوص الفور وخصوص
التراخي فلم ينتف الاشتراك والمجاز وذلك لأن استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في بعض جزئياته خاصة يكون
بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة وقد اعترف المؤلف بهذا حيث قال لو كان صيغة الأمر موضوعة للترجيح لما أمكن
جعله مجازاً في الوجوب بل إخراجه إنما هو لكونه مجازاً فهاهنا لم يجعل ذلك بعين الحقيقة فلئن قلت إذا كان
اللفظ موضوعاً للقدر المشترك بين صور كثيرة كان اللفظ دالاً على الكل بالتواطؤ وهذا مثل الحيوان بالنسبة إلى
أنواعه والإنسان بالنسبة إلى أصنافه وآحاده فإطلاق اللفظ وإرادة الأنواع والآحاد لا يكون بطريق المجاز بل
بطريق الحقيقة فإن الأمر لو ورد بإحضار الناس كلهم أو بإعطائهم جميعاً فدلالة اللفظ على هذا المعنى
بطريق الحقيقة وإن اندرج فيه كل الأصناف والأفراد أيضاً فإنك قد ذكرت فيما سبق أن إرادة الجامع في قوله
تعالى أو لامستم النساء إنما هو بطريق الحقيقة ويدل عليه بطريق التواطؤ وهاهنا تجعله مجازاً في مثل ذلك وهذا
تناقض قلت اللفظ الموضوع لمعنى كلي إما أن يستعمل عاماً أو مطلقاً منكراً أو مطلقاً معرفاً فإن استعمل عاماً
مقترناً بما يوجب عمومه فهو يتناول الأفراد على طريق الحقيقة لأنه يتناولها من حيث هي أنواعه وآحاده مثل
أن الحكم على كل حيوان أو كل إنسان بلفظ يوجب التعميم وأما إن استعمله مطلقاً منكراً أو معرفاً فإن لم يرد به فرداً
خاصاً أو نوعاً خاصاً بأن يقول أعط فقيراً درهماً ولم يخصص بإرادته فقيراً دون فقير ولا درهماً دون درهم وكذلك
أن يقال أطعم الطعام للفقير ولم يرد الخصوص أصلاً بل مراده الجنس فهو أيضاً أراد باللفظ حقيقته وأما
إن أراد باللفظ العام بعض الأنواع أو الأفراد على الخصوص وأراد بالمنكر فرداً مخصوصاً وكذلك في المعرف
فهو متجوز لأنه استعمل اللفظ في غير موضوعه لأنه استعمله فيما تركب من المسمى وغيره فإن الإنسان مثلاً في
الحيوان وغيره في الاعتبار الذهني الذي هو معتبر ذلك لأن الألفاظ هي سمات لها فيكون مجازاً من باب إطلاق
الكلي على جزئي المخصوص وقد علمت أن ذلك مجاز وأما لفظ الملامسة فلا شك أنه كلي يطلق على كل ملامس
بالتواطؤ سواء كان جماعاً أو لم يكن فمتى ذكر الملامس بلفظ يوجب عمومه وعلق على المسمى حكم
ثبت ذلك الحكم لكل فرد بطريق الحقيقة لأنه يتناوله من جهة التواطؤ كما إذا قال أعط كل فقير وقال إن
رأيت فقيراً فأعطه درهماً أو قال إن جمعتم بالصلوة فاذكروا الله فهذا لا يختص بجهة ولا يكون
متجوزاً في كلامه وأما إذا خصص بجهته بعض أنواعها وهي الجهة الخاصة بالصلوة المخصوصة
فهاهنا صار المتكلم متجوزاً فمن قال من العلماء بوجوب التيمم على كل ملامس لأن الحكم إنما هو بطريق المجاز
بل هو بطريق الحقيقة لأن اللفظ إنما يتناوله بالتواطؤ واندرج في إرادة المتكلم من حيث هو ملامس لا من حيث

هو مجاز مع ذلك متجوز وحمل اللفظ على مجازه واما من اراد نصره قوله بان كل ما لا يمتنع لو كان مرادا من النص
لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فهو ذاهل عما ذكرناه من الاعتبار الفاصل المميز وكيف لو كان الامر كما ذكره فكل من
اطلق عاما واراد به العموم فقد جمع بين المجاز والحقيقة هذا هو التحقيق ويعلم من هذا ان صيغة الامر لو كانت
لمسمى الطلب المشترك بين الفور والتراخي لكان استعمالها في خصوص الفور وكذا خصوص التراخي على سبيل
التجوز ايضا فقال انه مشترك بين المعاني المسلمة وكيف ما كان فلا بد فيه الاشتراك او المجاز والوجه الثاني
ايضا ضعيف لانا اذا قلنا ان الصيغة عند تجردها تفيد الفور غاية ما يلزم في الكلام الذي ذكره اما التوكيد
واما استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع التصريح بالقرينة وكل واحد منهما حسن واما الوجه الثالث
فضعيف لان مراد اهل اللغة بكلامهم انهما يشتركان في كون كل واحد منهما دالا على ما يحسن السكوت
عليه ويفترقان بالخبرية والامرية وما يلزم كل واحد ولا يجوز ان يكون مرادهم انهما لا يفترقان
الا في كون احدهما يسمى باسم الخبر والاخر يسمى باسم الامر ويشتركان فيما وراء ذلك من المعاني ضرورة
افتراقهما في معاني كثيرة وراء ذلك فان الخبر يحتمل الصدق والكذب والخبر يضاف الى الماضي والحال
والمستقبل ويعم الثلاثة والخبر لا يكون الا مركبا من اسمين او اسم وفعل والامر ليس كذلك فعلمنا انهم
ما ارادوا الا افتراقهما في الخبرية وما يلزمها والامرية وما يلزمها واذا كان كذلك فلم قلتم
ان اقتضاء الفعل على الفور ليس من جملة لوازم صيغة الامر وهو ابتداء النزاع واما الوجه الرابع
فضعيف لانا لا نسلم ان الامر قدر مشترك بين الامر بالشيء على الفور وبين الامر به على التراخي فقوله
الامر بالشيء على التراخي امر مع قيد كونه على التراخي قلنا لا نسلم انه امر بطريق الحقيقة بل هو شبيه
بقول القائل الفرس حقيقة في القدر المشترك بين الفرس المخلوق الذي هو حيوان وبين الفرس المصنوع
من الجص لان كل واحد منهما فرس مع قيد فيكون فرسا وذاك ان هاهنا يطلق على الفرس المعمول اسم الفرس
بطريق المجاز فكذلك اطلاق اسم الامر على التراخي انما هو بطريق المجاز واما ان الاصل المقتضي للوضع الاطلاق
بطريق الحقيقة فمعارض بما ذكرنا من لزوم الاشتراك لو جعل الامر حقيقة في التراخي وفي القدر المشترك
وفي الفور على ما ذكرنا وهذا الوجه قريب الوجه الاول والمختار ان صيغة الامر اذا تجردت عن جميع القرائن
اللفظية والحالية اقتضت الامتثال على الفور وما نسب الى الشافعي رضي الله عنه بانه لا اشعار
للصيغة بالفور والتراخي فمرجوع عنه وقد صرح بالفور في الانذار في الامساك في الواجب
الموسع الذي يقدر وقته وزمانه بدليل خارج فيلا منه الى مقتضى الصيغة في الصيغة المجردة عن
القرائن ولي والذي يدل على اقتضاء الصيغة على الفور وجوه اولها ان السيد لو امر عبده بفعل

عاريا عن جميع القرائن ثم مضى زمان الامكان ولم يأت به حسن من السيد ان يعاقبه على ذلك ويعلل بانه لم يمتثل
ما امر به ولو لم يكن الامر مقتضيا للفور بل لطلب الفعل فقط لكان هذا حسن كاسمي الفور والتراخي لما حسن
ولكان للعبد ان يعتذر بانك امرتني بالاتيان فقط وما اخللت به مطلقا وانا عازم على الاتيان وتقول
اطلقت الامر اطلاقا ولم تبين ذلك لما كان العذر باطلا دل على اقتضاء الصيغة الفور وثانيها
لو جاز التأخير من حيث الصيغة فاما ان يجوز ذلك ابدا او الى حد لا سبيل الى الثاني لان الفورية اذا
خرجت عن مفهوم الصيغة فليس لها اشعار بزمان اخر ولا سبيل الى الاول لان ذلك يقدح في وجوب
الفعل فلئن قال لم لا يجوز التراخي الى حيث يغلب على ظنه انه لو لم يأت به فاته قلت اما اولا
فان من هو فجأة او بغتة معافصة او سقط عليه حائط وجاز لا يتحقق الوجوب في حقهم واما ثانيا
فلان هذا لا يستفاد من دلالة الصيغة اما بالمطابقة والتضمن فظاهر واما بالالتزام فلانه شرطها
اللزوم الذهني وهو منتف هاهنا لان خطر هذا المعنى بالبال ليس بواجب عند سماع صيغة الامر فلا يكون
الدلالة التزامية وبالمشتهاة ان اوامر الشرع لا تنضبط بحالات المكلفين وظنونهم فان قيل لم
لا يجوز ان يقال لا يجوز له التأخير عن الحال الا الى بدل وهو ان يعزم انه يؤخر عن الحال الا ان يأتي به في ثاني
الحال وهكذا الى ان يأتي بالفعل فيخرج عن عهدة الامر بالكلية ولو مات قبل الاتيان بالفعل وبعد الاتيان
بالعزم فلا يكون عاصيا ولو مات قبل ان يأتي بواحد منهما مع امكان الاتيان مات عاصيا قلنا اما
اولا فلان هذا لا يكون واجبا معينا مخيرا الا ان الخروج عن العهدة اما بالاتيان بالفعل على الفور او
بالعزم في الفور والاتيان بالفعل في ثاني الحال والاتيان بالعزم في الحال فقط واما ثانيا فلان التخيير بين
البدل والمبدل لا تقتضيه الصيغة وليس ايضا ثابتا بدليل من خارج ولا منافي لمعنى الصيغة عند
انفرادها واما ثالثا فلو صح ما قلتم من جواز التأخير بشرط البدل فقد سلمتم على اقتضاء الصيغ
الفورية لانه لو لم يأت بالفعل ولا بالعزم على الفور عصى عندكم بقي النزاع في ان المأمور شيء معين او
مخير ولا يكون النزاع في الفورية الثالث انهم اتفقوا على ان الشارع لو قال اذا جاء غد ان صام العبد
مأمورا بالصوم عند مجيء الغد ولا يجوز التأخير ولو لم تكن الصيغة مقتضية للفور لما كان الامر لذلك لان
المعلق هاهنا على الشرط انما هو الامر وصيرورة المخاطب مأمورا وكذلك لا يقتضي سوى حصول الامر عند
مجيء غد فلئن قال وجد في هذا التعليق ما يعين الوقت مقارنا للصيغة فان ذكر الغد يعين الوقت
للاتيان بالمأمور به فصار كما اذا قال صم اذا جاء غد قلنا ذكر الوقت يعين الوقت لنزول الامر لا
لوقت فعل المأمور به فالتعليق يدل على تعيين الوقت لنزول الامر بالمطابقة وعلى الامتثال بواسطة

ايضا الامر للفور ومن ذهب الى ان الصيغة لا تقتضي الفور لا يلزمه ذلك وهذا محال فقوله صم اذا جا
غد لانه لما قال صم صار امرا فورا بعد ذلك عند وقت الامساك يعني غد وفيما نحن فيه ما صار امرا قبل
غد بل علق الامر به قال رحمه الله وثانيها لو جاز التاخير فاما ان يجوز الى بدل او لا الى بدل
لا الى اخر الجواب عنه اقول قول القائل وجب عليك ان تفعل الفعل الفلاني اي وقت شئت
متناقض لان فعل هذا لا يكون ممنوعا من تركه اصلا والمنع من الترك داخل في حقيقة الواجب
والجمع بين قوله اوجبت عليك وجوزت لك الترك في جميع اجزاء العمر متناقض صريح واما اذا جوز
التاخير الى حد ما بان قال افعل اي وقت شئت من هذه السنة او هذا الشهر او جاز لك التاخير الى وقت
تخاف فواته ان لم تشتغل به فعند ذلك الوقت يتضيق فهذا جائز وهو الواجب الموسع ومثل هذا الا
يستفاد من الصيغة اذ لا دلالة للصيغة على شي من ذلك بل من خارج من قول او فعل من الرسول او من الصحابة
باجمعهم او من الامة والحج عند الشافعي رضي الله عنه من هذا القبيل قال رحمه الله المسألة الثامنة
في الامر المقيد بعدد الى اخره اقول اولا انه لم يعين محل الخلاف ولا يكون الحجة مصادفة له
وثانيها ان المخالفين في هذه المسألة هم القائلون بالمفهوم ولهم شروط معدودة في ذلك لا بد من تخصيص
العدد بالذكر على نفي الحكم عما عداه فالاحتجاج بانتفاء ذلك عن مطلق العدد لا يكون مصادفا لمحل
الخلاف وثالثها ان ما ذكره من صور التخلف لا ينافي ما ندعيه كالعام المخصوص ورابعها
قوله اذا كان العدد الناقص علة لعدم امر كان العدد الناقص يصلح علة عند مطرد فان كان دا
الرخصة من فرض الصبح علة للاجزاء ولعدم وجوب الاعادة والقضاء ولعدم البقاء في العهدة ولو
اتى بالزيادة يجب عليه الاعادة او القضاء ويكون باقيا في عهدة الامر ولو ان استعمال الانسان
قدرا معينا من الدواء او الغذاء في الكيف والكم علة لحفظ الصحة عليه وعلة لحدوث الامراض
لو زاد في كيفيته او كميته زيادة بالافراط من ضر ونظير ذلك كثير ولذلك نقول حظر الله علينا
الاقتصار في جلد الزاني على الثمانين ولم يجب ان يحظر علينا الاقتصار على المائة بل اوجب الاقتصار على
المائة فلمن قال نورد النقض بنفيه الموافقة بين الزائد والناقص في حكم ما لان خصمه
يدعي المخالفة بينهما في جميع الاحكام فعما ذكر من الامثلة غنية عن دعوى الاطراد فلست خصمه
ليس يدعي المخالفة بين الزائد والناقص في كل حكم بل يدعي ان مجموع الزائد والناقص ما يتعلق بعدد
معين من الاحكام فالدليل يقتضي نفي ذلك المجموع عن الزائد والناقص اظهارا لفائدة التخصيص
فالله تعالى اوجب علينا جلد الزاني مائة معناه نتصور انه حظر علينا الاقتصار على ما دون المائة

وحظر الزائد ايضا على هذا العدد ومجموع هذه الاحكام مخصوص بالمائة لا يوجد في الناقص ولا في الزائد وكذلك
لما اوجب في الصلوات كذا ركعة وعلق بها الثواب والخروج عن العهدة للامر وهذا المعنى لا يوجد في الزائد ولا
الناقص وعلى هذا المثال في سائر الصور وعلى هذا فليس في جميع ما اورده نقضا ما يرد على هذا نقضا
على ان تخلف المدلول عن الامارات لا يقدح في دلالة الامارة واما ما ذكره في الجواب عن الاحتجاج الحمد لو بن حم
حنيفة المخالف فضعيف اما الاول فلوجهين احدهما ان الحكم في السوم معلق بالشرط وقد ساعد
على ان الحكم المعلق بالشرط يعدم عند عدم الشرط ولا يمكنه انكار ذلك فكيف اشتغل بدفع ما يثبته
بل كان الملائم والحال ان يقول ها هنا انما دل على نفي الحكم عما عداه لصيرورة العدد المخصوص شرطا وقد ثبت
ان الحكم المعلق بالشرط يجب انتفاؤه عند انتفاء الشرط فلو ذكر هذا الجواب لورد عليه الاشكال
من وجه اخر وهو ان يقال له اذا كان هذا موجودا في الزائد عليه فيجب ان يكون حكم الزائد مثل حكم
السبع واما قلنا انه يجب وجود الجزاء عند وجود الشرط لان من يعلم منهم وجوب انتفاء الجزاء عند انتفاء
الشرط فهم اهل العربية فلم اوجبوا نزول الجزاء عند وجود الشرط بل النقل عنهم في هذا اظهر واشهر
ومن هذا استفيد الاشكال في المسألة التي قررها سابقا ونعلم منه ان الدلالة على نفي الحكم عما عدا المذكور ثبت
من عموم كون الحكم مقيدا بالصفة لا من خصوص دخال رقبته والوجه الثاني في هو قوله فلعل
النبي صلى الله عليه وسلم جوز حصول المغفرة لو زاد ليس بجواب عن المعارضة بل يقرر لها ودلالة ان النبي
صلى الله عليه وسلم لما علم عدم جواز المغفرة عند الاستغفار سبعين مرة لاخبار الله عنه وجوز عند الزيادة
علم بان حكم الزيادة مغاير لحكم السبعين وان الحكم المخصوص بالسبعين منتف عن الزائد عليه والجواب
عن الثاني ايضا ضعيف لان قوله انتفى لما عقل بالبقاء على حكم الاصل ليس جوابا بل هو ايضا تقرير
لانهم لما علموا ارتفاع الحكم الاصلي في الثمانين فهموا ان حكم ما عداه يكون بخلافه اما الناقص عن الثمانين
بان لا يجوز الاقتصار عليه واما في الزائد فلانه لم يرتفع فيه حكم البقاء على الاصل فهو عين ما يدعونه
انه يخالف ما يدعونه قال رحمه الله المسألة العاشرة في الامر المقيد بالصفة الى اخره
اقول اهم المهمات للمستفيد محل النزاع فيقول القائل بالمفهوم لا يدعي ان هذه الدلالة
قطعية بل هي من الامارات ولا يثبت بها الحكم مطلقا بل عند ما لا يعارضه دلالة المنطوق وان يعارض
دليلان صار المفهوم مرجحا ولا يدعي ان هذه الدلالة وضعية ويدل عليها اللفظ بالمطابقة بل هي دلالة
التزامية وايضا لا نذهب الى ان تقييد باي صفة كانت يقتضي ذلك بل لذلك شروط من جملتها ان
لا يكون الحكم ممتنع الثبوت في غير تلك الصورة كما في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن

العدد سبعا عند حصول الجزاء عند وجوده لا لكل زائد على العدد

لحصنا فانهذا اذا لم يرد بالحد التخصيص يمتنع اكراههن على البغا وان لا يكون المخصص ايضا
جاريا مجرى الغالب كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لانهم انما كانوا يقتلون خشية
الاملاق غالبا بل في الكل اذ يرون تلك الخشية كانت المحنة الجبلية مانعة من القتل كما في قوله صلى الله
عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ومنها ان لا يكون التخصيص لمجرد
الاسم بل بالصفة التي شانها صالحة لها ان تكون علة للحكم او مظنة للعلة او شرطا ... اذا عرفت
هذا فنختار من قسمي الترديد الذي ذكر القسم الثاني وهو ان اللفظ يدل على نفيه بمعناه وهو دلالة
الالتزام لكن المعتبر في هذه الدلالة انما هو الملازمة الذهنية عند حاصله وظاهر انها
دون الخارجية وقد حصل الاعتراف بهذا فلم قلتم ان الملازمة الذهنية غير حاصلة وظاهر انها
حاصلة لان عند تصور السائمة يخطر المعلوفة بالبال لا محالة واسناد الحكم الى احدهما يستدعي في الذهن نفيه عن الاخر
كما اذا قال العاقل اليوم الرجال الطوال يتبادر الى الذهن ان سلب هذا الحكم عن القصار واما قوله في جواب السوال
انه لو دل عليه ظاهرا لكان صرفه الى سائر الوجوه مخالفة للظاهر فضعيف اذ لو صح هذا لزم نفي الدلالة عن
جميع العمومات المخصصة بل سائر الادلة التي يترك مدلولها لمعارض في بعض الصور ونقول في
معارضته لو لم يتسع ما ذكرنا من الدلالة لما ... دلالة الظواهر المتروكة اصلا لان صرفها الى غير مدلولاتها
ترك للظاهر واما الوجه الثاني فضعيف ايضا لوجهين احدهما انه يدعي انتفا الدلالة في هذه
الصورة التي يدعيها او يدعي ثبوت الحكم فيها على خلاف مقتضى هذه الدلالة والاول ممنوع في جميع
الصور بل ربما يسعى الدلالة في الصور التي استثناها ومرحلة تلك الصور التي يخرج منها ... دون انتفا
الدلالة في هذه الصورة لا نقدح فيما يدعيه وفي غير امثال هذه الصور فعدم الدلالة ممنوع والثاني
مسلم لكن ثبوت الحكم على خلاف مقتضى الدلالة لا يقدح في الدلالة والوجه الثاني ان نقول
موجبه انا لا ندعي دلالة هذا اللفظ دلالة وضعية على نفي الحكم عن غيره حتى يرد علينا ذلك بل نقول
اللفظ يدل بالوضع والمطابقة على القدر المشترك وهو ثبوت الحكم في المذكور ولكنه بالالتزام
يدل على نفيه عن غيره ودلالة الالتزام ليست وضعية محضة بل هي تابعة لدلالة المطابقة عقلية
لكن بتوسط الوضع على ان الخلف في هاتين الصورتين غير وارد لانهما ليستا من صور النزاع
اما قتل الاولاد فلما ذكرنا واما قتل الصيد فقال بعض الفقها تخصيص المتعمد بالذكر
ها هنا لانه كان يتوهم ان من قتل الصيد متعمدا تبطل احرامه اذا كان محرما ولا يتدارك ذلك بالجزاء بل
رافعه لذلك الوهم وخصص حكم ذلك في المثل من النعم لان لزوم الجزاء يقتضي التعقيب لوجه حصر

الحكم فيه واما الوجه الثالث فنقول لا نسلم ان كل صورتين مختلفتين لا يلزم من ثبوت الحكم في
احدهما ثبوته في الاخرى او لا يلزم من ثبوته في احدهما عدمه في الاخرى بل كل صورتين مختلفتين بالبعض ...
في معنى تثبت الحكم في احدهما على مقتضى ذلك المعنى يلزم ثبوته في الصورة الاخرى كالاشيا الستة المدلول في الربا
لزم من تحريم الربا فيها تحريمه في غيرها وكل صورة بهذه المثابة فان الصور التي ما نص الشارع عليها في الحكم ...
وهي معانيه للصور التي نص عليها ثم ان الحكم في بعض هذه الصور صار مستلزما للحكم في البعض الاخر وكذلك
كل صورة قد يكون الحكم في بعض الصور مستلزما عدم ذلك الحكم في صورة اخرى وذلك في كل صورتين احلفنا في شرط
ذلك الحكم وقد ساعد المولف على هذا حيث بين ان الحكم المعلق بشرط يدل على نفيه عما عدا ذلك الصورة واذا كان
كذلك فكيف نسلم له هذا الدعوى واما ان خصص الدعوى بالبعض بان نقول يمكن فرض صورتين لا يكون الحكم
في احدهما مستلزما للحكم وعدمه في الصورة الاخرى فذلك نسلمه ولكن لا يلزم من هذا امر امثله فانا لا ندعي هذه
الدلالة والاستلزام في كل موضع واما قوله لا يمتنع في العقل ابدا ... ان العقل ابدا ... عن ان يظهر
في دليل او شرط او خصوصية احكام هذه الصورة لا حكم شي ويجوز الاشتراك والاختلاف على السوا فهذا
مسلم ولكن امكان ذهني ولا يلزم منه الامكان في الخارج لان الذهن اول ما في غير البديهيات تجويز الطرفين
لكن بعد النظر في الادلة والبراهين يزول ذلك الامكان والتجويز ويحكم بوجوب احد الطرفين لا محالة في بعض الاشيا
وبالامتناع في البعض وبالامكان في البعض وان عني به ان العقل يحكم بان ذلك جايز في الخارج فهو ممنوع وقد ذكرنا هذا م
انه ليس كذلك والوجه الثاني نقول ما معنى قولكم ان الاخبار عن احدى الصورتين لا يلزمه الاخبار عن الاخرى او نعني
به انه لم يلفظ بالاخبار عن حكم صورة يلزم انه لا يلفظ بالاخبار عن الصورة الاخرى بشي او نعني به انه لا يلزم من اخباره
عن حكم احدى الصورتين دلالة تدل على حكم الصورة الاخرى من جهة والاول نسلم فانا لا ندعي انه نطق بالحكم الذي في
السائمة فقد نطق بعدم الايجاب في المعلوفة ولا من نطق بحرمة الربوا في البر نطق بحرمة الربوا في الدخن والارز
والثاني ممنوع فان جميع الاحكام المستنبطة من الصور المنصوصة لذلك فان الاخبار وحصل عن حكم بعض الصور
ودل على حكم غيره من جهته فهذا مما لا يمكن انكاره والثالث انه يعلل بطول عاد حاصل كلامه الى ان
احدى الصورتين مخالفة للاخرى في بعض الوجوه والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الحكم والعلم بذلك ضروري
فلا يلزم من الاخبار عن احدهما الاخبار عن الاخرى وضاع التعرض لما تقدم الرابع ان هذا منقوض
بالحكم المعلق على شي بحرف ان فانه قد ... هناك ان ذلك يدل على عدم ذلك الحكم عند انتفا ذلك الشرط مع ان
هذا الدليل قايم في تلك الصورة بل الدليل الذي ذكره في الوجه الثاني منقوض في تلك الصورة الخامس ان
هذا منقوض بدليل الاقتضا وهو دلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب واما الوجه الرابع فضعيف

ايضا لا ما لا مدعي اشعار مطلق التخصيص بالذكر بنفي الحكم عما عداه بل تخصيص الاسم المطلق او العام
المذكور محققا او مقدرا بصفة تخص بعض الافراد ومثل هذا التخصيص لم يوجد في تخصيص الاسم بالذكر
ومثال ما ذكر قوله صلى الله عليه وسلم زكوا من الغنم السائمة فان اسم الغنم مذكور محققا وهو اما عام عند من يرى
ان الالف واللام للاستغراق او مطلق ثم انه رتب الحكم على صفة توجد في بعض افراد الغنم دون بعض
ومثال ما يكون الاسم مذكورا مقدرا قول القائل زكوا السائمة فان اسم الماشية يكون هنا مقدرا
وكذلك في قول القائل اكرموا الرجال الطوال واكرموا الطوال فهم هذا الفرق فتحرر دعوى الدلالة في هذا
النوع من التخصيص لا مطلقا وهو الذي يشعر بنفي الحكم عما عداه لان الحكم لو كان شاملا لجميع افراد الغنم لكان
الاقتصار على ذكر الغنم اولى من التلفظ بتلك الزيادة لان الاقتصار على ذكر الغنم احسن مطابق للحكم الواقع
وليس فيه ايهام لغير الواقع لانه يوهم نفي الحكم عما عداه ولا شك ان هذا الايهام وان اختلفا في الدلالة وتوهم
ايضا التعليل بتلك الصفة وعلى هذا التقدير كل ذلك غير مطابق للواقع والاصل استعمال كل ما يتلفظ به على
فائدة وخاصة اذا كان المتكلم حكيما ويلزم من ذلك نفي الحكم عما عداه فالمتكلم لا يتلفظ بمثل هذا التخصيص
الا وهو مراد نفي الحكم عما عداه ولما صار مبنى هذا الاستعمال على هذا المعنى صار دالا لان المستمعين بمنزلة
اهل فهم هذا المعنى من هذا النمط من الكلام لمن له ذوق سليم وطبع مستقيم وحاصله دلالة عرفية فالجملة لان
هذا التخصيص وان كان ثابتا لان من اللغات لكن طباع العرب التي فهم معانيها ورد الكلام وانواع تراكيبها
او وردوا اسماء سائمة فلا يعارض بهم غيرهم والقول بالمفهوم منقول عن ائمة العربية المعتبرين كأبي عبيد
وابي عبيدة والاصمعي وخلائق غيرهم من العجم المذكورين لا يوازي ذلك واما النقض بقولنا زيد الطويل
والكلام جملة صور الخلاف لان زيدا وان كان علما والعلم ليس له افراد لكن المسمى بذلك يسمون وذكر الطويل
مميز عن الناس فصار زيد في مثل هذا الكلام المتواطئ الذي له افراد فتخصيص الطويل بالذكر ينفي الحكم
عن زيد القصير قال رحمه الله اجيب على القائل بوجوه الى اخره اقول نختار الوجه
الاول ونقرره فانا لو حسبنا الاحرى بحرها المجيبون لسان ثبت هذه الدلالة وسببت الاستعمال لهذه
الفائدة لا يكون حجة مستقلة فنقول اولا ان ثبتت الدلالة في العرف مع المعلوم لا تثبت هذه الدلالة في
اللغة كما ذكر المؤلف ... لو حصل لهما ان على هذا اولى فانه يجب حمل كلام الشارع على الحقائق
الشرعية ثم على الحقائق العرفية فان لم يوجد شيء من ذلك يحمل على الحقائق اللغوية لهذه المراتب ولا يليق
ان يجعل الوضع العرفي وسيلة الى الوضع اللغوي بل اذا ثبت الوضع العرفي كفانا ذلك في الحمل عليه
بل لو قال بعد ذلك في العرف فيقبله في الشرع لان الاصل عدم النقل من العرف الى غيره احرى كان

متبعا الثاني انا لا ندعي وضع هذا اللفظ في اللغة لافادة هذا المعنى وانما ندعي استفادته
من الدلالة الالتزامية ومنشأ ذلك من جهة المستمعين من اهل تلك اللغة فيكون هذه الدلالة بنفس الوضع عقلية
عرفية لا لغوية فمتى ثبتت هذه الدلالة في العرف فقد تم مرامنا والمثالان المذكوران من المسلم الطويل
واليهودي الميت فالامر كما نقله فان اهل العرف يستحسنون من اهل الكلام ويعدون ذلك منهم هجرا من الكلام والتعسر
فالطويل في اليهودي خال عن الفائدة ولذلك يعللون في خلوه عن الفائدة ان التعبير ايضا لا يطير والمسلم
الميت ايضا لا يبصر فيفهموا ان فائدة التقييد هي نفي الحكم عما عدا المذكور فاداه ثبوت الحكم فيما عدا
المذكور واضحا استهجنوا التقييد وعدوه رداءة وكذا قوله بان ضحكهم لانه بيان للواضحات قلت
العقلاء يعرفون ان هذا احد الواضحات لان كل احد يعلم ان القصير من الواضحات وهو لحسنه بكلام يدل على انه
يطير ولانه لو اقتصر على قوله الانسان لا يطير والميت لا يبصر كان بيانا للواضحات ومع هذا لا يستحسنون من هذا
ولا يضحكون مثل ضحكهم وتعجبهم من الاول فلا يعللون بمثل ما عللوا به الاول وكل ذلك يقتضي ان ما ذكرتم من الدلالة
من المتبادرات الى افهام اهل العرف قوله في الفرع الثاني لتعليق الحكم على صفة في جنس اخره
قلت الاولى هاهنا التفصيل ففي قوله في سائمة الغنم زكاة ينفي الزكاة عن معلوفة الغنم فقط واما
في قوله في السائمة زكاة ينفي الزكاة عن المعلوفة في جميع المواشي ولا يقتصر على معلوفة الغنم قال
رحمه الله مسألة الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به الى اخره اقول ما كان مقدمة للمامور به
وشرطا قد يكون مقدور المكلف وقد لا يكون فما لا يكون مقدورا فالامر بالمشروط انما يتوجه حال حصول
ذلك الشيء واما الذي يكون مقدورا فان كان مثل الشرط في الذهن بحيث ان المكلف حال سماع الامر يستحضر
ذهنه الى ذلك الشيء ويعلم انه لا اتيان بالمامور به شرعا بدون الاتيان بتلك المقدمة فهاهنا الامر بالمشروط
امر بتلك المقدمة وان لم يكن كذلك وانما لم يكن يعلم كون المامور به موقوفا على تلك المقدمة بالعقل
كالحج بالقياس الى الافاقي فانه يعلم بالعقل ان ذلك موقوف في حقه على قطع المسافة وانفاق المال
وكذا يعلم ذلك من جهة الشرع كتوقف الصلاة على الوضوء وفي هاتين الصورتين حصول المقدمة لا يكون
مامورا به بذلك الامر بل بالمترتب من الامر والعقل او من الامر والدليل الشرعي اوجب اشتراط الوضوء في
الصلاة فيجب ان يقال ان هذا الامر غير متوجه على المكلف على كل حال بل حال ما يعرف توقف المامور به
على الشيء الذي هو شرط ومقدمته ولا يكون الامر امرا مطلقا ولا تخلص عن السؤال الذي اوردنا واما
ابطال ما ندعي الواقفية من تقييد توجه الامر بحال حصول الشرط فان يلزمهم اجزاء المامور به
لان المامور به قد يكون مركبا من امور لا يلزم من وجود بعضها وجود البعض ولو كان المامور مما ذكروه

لزم ان يكون حصول المامور به شرطا في وجوب الامر اذ ليس بعض الاجزا اولى من بعض ولا يرد الامر بتحصيل
الشي الذي يكون حاصلا من المامور به لا بعد حصوله وذلك محال الا ان يقولوا انه لا يسقط ما ذكرنا المعنى الذي يكون
خارجا عن المامور به ولا يكون لازما له دهنا وعند ذلك يخبر عليهم بما ذكرنا من التقرير ثم انه فرع على هذه
المسئلة فرعين الي قوله في المفصل بعد اقول لا نسلم ان الطلاق غير بائن واحدة منهن في قوله الطلاق
متعين ولا نسلم انه في محل متعين علمنا بمحل الطلاق لجواز ان يكون متعينا في نفس الامر لا في علمنا وانه لذلك كان
الطلاق بائنا والطلاق الواقع في الخارج لا بد وان يقع في محل متعين في نفس الامر والدليل على ان الطلاق بائن
وجهان احدهما انه وجد مباشرة العاقد بالتصرف في محله بلا مفسد ولا يعود الا بوقوعه في الخارج منجزا لا لم
يعلق على شرط بل او وقع منجزا ولو لم يقع كان او تعلقه لا يكون التصرف باقيا الثاني لو لم يكن الطلاق بائنا
في الخارج لكانت الزوجة باقية مع كل واحدة منهما ولو كان كذلك لما اجبر على الطلاق ولان الدليل دال على اجبار
الاتيان المعصوم على ازالة ملكه وخاصة ملك النكاح وحيث اجبر دل على ان الطلاق بائن باحديهما ولا
يتصور ذلك الا اذا كانت معينة في نفس الامر الا الاشتباه عندنا فان قلت لو كان كذلك لوجب ان لا يكون
مخيرا في تعيين المطلقة لانه قد اختار المنكوحة للطلاق والمطلقة للنكاح قلت لا نسلم تصور ذلك لان الله
تعالى عالم في الازل بهذه الاحوال والاختيارات والقدر والدواعي الى الافعال بها منه فامتنع ان يحصل فيه
داعية الى اختيار المطلقة للنكاح بل لا يحصل داعية التعيين الا على وفق الواقع وما هو في علم الله تعالى واما المنع
من الوطي فليس ذلك على الاطلاق بل اذا وطي احديهما فان الطلاق في الاخرى لانه يعين لها والظاهر انه يبقى المطلقة
بل المنكوحة قوله ان الله تعالى يعلم الاشيا على ما هي عليه قلنا نعم ولكن يعلم الاشيا قبل وقوعها ومع وقوعها
وبعد وقوعها فالله تعالى عالم بالنكاح بين الزوجين وبان الزوج يوقع الطلاق بين الزوجتين ويقع الطلاق على
واحدة منهما وفيما بعد يعينها وبموته هو ولا يعينها كل ذلك معلوم له لا يخفى عليه خافية وذلك دال على نزول الطلاق
ولا بد من تعيين محل الطلاق فان قلت فهلا قلت مثل ذلك في الواجب المخير لان الله تعالى عالم بما يأتي به فيكون الواجب
هو في نفس الامر وفي علم الله لكن لا يتعين علينا قلت لا شك ان الله تعالى عالم بانه يترك الكل او يأتي بالبعض وان
اتى فهو يعلم انه ياتي باي واحد منها فاتى لكن الايجاب والوجوب ما انتسب الينا وهناك لم يجد دليلا يدلنا على تعيين
واحد للوجوب في نفس الامر لان الواجب لم يتعين الا بما يأتي به ولا يتعلق به شي يستدعي وقوعه في الخارج حتى يقول
انه تميز في الخارج لا بد وان يكون متعينا واما ههنا فقد قام الدليل وهو نزول الطلاق وان ذلك لا يمكن الا في
معين في نفس الامر قال رحمه الله المسئلة السابعة في ان الامر بالشي نهي عن ضده الى اخره اقول لعله
يريد بدلالة الالتزام ههنا معنى اعم مما اراد به في كتب اللغات فان ما يثبت [illegible] ايضا لان الاصطلاح

في دلالة الالتزام هو ما يكون اللفظ دالا على لازم المسمى الذي هو خارج عن المسمى لكن لا بد له في الذهن واما دلالته
على الامور الداخلة في المسمى فيسمى دلالة التضمن وههنا لا نسلم ان المنع من الترك داخل في ماهية الوجوب وكان
كلام الامر عليه دلالة التضمن دون الالتزام لكن ان اراد بدلالة الالتزام ههنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم من اللفظ
عن المسمى سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه صح ما ذكره بقي ههنا انه معترف بان النهي يوجب الانتهاء المستمر في جميع
الازمان من اسرار النهي والانتهاء عن الترك في جميع الازمان انما يتصور بالاتيان في جميع الازمان فلو كان الامر بالشي نهيا
عن تركه المامور به يلزم ان يقال يقتضي الامر الاتيان بالمامور به دائما والامر عندهم لا يقتضي التكرار فليس يقال
هذا النهي الذي يقتضيه الامر لا يقتضي الانتهاء المستمر بل مرة واحدة قلت فهذا لا يكون نهيا حقيقة ولئن سلمنا
ذلك فلا بد وان ينهى عن الترك المنهي عنه حين ما نهى ولا يتصور الانتهاء عن الترك الا بالاتيان بالمامور به فيجب ان
يقال الامر يقتضي الاتيان بالمامور به في الحال فيكون الامر مقتضيا للفور وقد يلزم ذلك وبعد ان يقال نهي عن
الشي وحرم له الاتيان بالمنهي عنه عقيبه ثم هذا يعلم ان طالب المامور به ناه عن تركه فيجب الانتهاء عن الترك في
الحال فيجب الاتيان في الحال فيكون الامر مقتضيا للفور وحمل على المولف ان يعترف به قال رحمه الله المسئلة
الثالثة ليس من شرط تحقق العقاب على تركه الى اخره اقول قوله خلافا للغزالي فيه نظر لانه رحمه الله
لم يقل ان الواجب هو الذي يتحقق العقاب على تركه بل قال في التقسيم في موضع الواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه
وقال في موضع اخر اقتضاء الفعل ربما يكون بالترجيح فان قرن بالترجيح اشعار بعقاب على الترك فهو الواجب والا
فهو الندب وليس في هذا انه جعل من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك ثم قوله بعد ذلك والعجب منه انه انما
اورد هذه المسئلة بعد زيف ما قيل في حد الواجب الى اخره اقول انه لم يذكر شيئا من هذا لكنه شرع
بعد ان ذكر الواجب ما نقلنا عنه في حكاية ما قيل في حد الواجب وما اعترض به على حده ومن نقل عن بعضهم
انه قال الواجب هو الذي يعاقب على تركه ثم قال واورد عليه بان الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه ثم نقل
عن القاضي ان الواجب هو الذي يذم على تركه ولم يعترض لانه مرضي به او ليس الى ان قال قال القاضي لو اوجب الله
علينا شيئا ولم يتوعد بالعقاب على تركه لكان واجبا لان الوجوب بالايجاب لا بالعقاب على تركه ثم ههنا اعترض
عليه وقال هذا فيه نظر لان الوجوب لا يتقرر في حقنا الا بالترجيح الذي يمنع من الاخلال الى اخر كلامه وكل ذلك
يدل على انه ما ارتضى الحد الذي ذكره القاضي وان الوجوب عنده لا يتقرر الا بالتوعد بالعقاب على تركه وهو
ان يتوعد ويعفو لان التوعد هو اشعار الخطاب بذلك وجاز ان يكون المراد ليس هو الحقيقة في العموم
المخصص والظاهر هو المأول له وهذا كلام حسن لا مناقضة فيه ومن طالع كلامه علم انه لم يذكر شيئا
مما نسب اليه في هذه المسئلة بل يقول المولف هو الذي يرد عليه الاشكال في هذا المقام لانه قرر قبل

هذا ان تارك المامور به عاص والعاصي مستحق للعقاب ثم كل واجب مامور به فتاركه يكون عاصيا ومستحقا للعقاب
وعلى هذا صار استحقاق العقاب على الترك جزءا من ماهية الواجب وما ذكره هاهنا يخالف هذا وكان مناقضا
ايضا فانا نقول عقاب الله له مراتب كثيرة ومنها الادنى ومنها الاكبر واي عذاب يتعلق بترك الواجب صدق
عليه انه متعلق العقاب واما الذي ذكره في حد الواجب فلا بد ان يفسر بمكروه لانهم ان فسروه بامر ليس بمكروه
ولا يكون الفعل الذي يتعلق هذا الذم بتركه واجبا لانه اذا لم يتعلق بتركه مكروه فلا منع من الاخلال به اصلا
وان فسروه بمكروه فهو نوع من العقاب وليس من شرط العذاب والعقاب ان يكون بعد الموت وفي دار الخلود بل في
الدنيا انواع من العذاب كما قال الله تعالى ولنذيقنهم من العذاب الادنى دون العذاب الاكبر وهذا العذاب الادنى
الذي يرجى به الرجوع يجب ان يكون في دار الدنيا ثم هكذا المثلة صار مندرجا فيما ذكر في حد الواجب فاي فائدة
في افرادها بالذكر قال رحمه الله الوجوب اذا نسخ بقي الجواز الى اخره اقول كلام
الغزالي اتجاه قوله لانا لا نسلم ان الامر اسم لمجموع الامرين بل المنع الذي هو بدل الجزء الواحد منه وهو الحرج
على الترك لا يكون لكلم الامر بالكلية بل هو كالمخصص بالقياس الى اللفظ العام ولهذا جاز ان يقترن بالامر
مثل ذلك جاز الله لو امرنا بشيء بصيغة افعل واقترن بالصيغة ما يدل على انه لا حرج في تركه حملناه على الندب
ولو كان هذا نسخا لما جاز اقترانه به لان الناسخ من شرطه ان يتراخى واذا علمت ذلك فنسخ الوجوب لا يتصور على
هذا الا برفع الجواز قلت قال اذا احترز بهذا القيد بعد ان يسمى نسخا لا وما اذا اقترن بالامر
ما يمنع هذا القيد قلت بقي النزاع في هذا ولعل الغزالي لا يسمي نسخا بل يسمي بالنسخ ما يرفع حكم الخطاب بالكلية
ويصير النزاع لفظيا الا ان الغزالي رحمه الله ليس يمنع من هذا الوجه بل قال الجواز المرادف للمباح
وهو ما استوى طرفاه وهذا غير داخل في حد الواجب بل الندب اولى ان يجعل جزءا من الواجب ومع ذلك
لا قائل بانه اذا نسخ الوجوب بقي الندب والله اعلم بالصواب قال رحمه الله النظر الثاني
من القسم الثاني من كتاب الاوامر والنواهي في فعله والمفضي الى المحال محال اقول الكشف
عن محل النزاع انما يتحقق اذا ميزنا بين الممكن الذي لا يقع وبين الشيء المحال في نفسه فنقول المحال
والممتنع هو الذي اذا تصوره الانسان حكم عليه بمجرد تصوره وطرفي القضية بانه ممتنع لذاته او قام البرهان
على انه ممتنع لذاته واما اذا لم يكن كذلك بل العقل يجوز وقوعه بالنظر الى ذاته لكنه لا يقع لاسباب
خارجية منعت منه فذلك لا يقال انه ممتنع لذاته مثاله ان العاقل اذا تصور الانسان وتصور الطيران
الى جو السماء ونسب هذا الى الانسان بانه هل يقدر على الطيران وهو ان لا يحكم بلعابه بان
هذا ممتنع الوقوع لذاته وكذلك اذا نسب اليه انه هل يمكنه ان يجمع بين السواد والبياض حكم بالامتناع واما

اذا تصور الانسان وتصور صنعة الكتابة الحسنة لم يحكم بالامتناع لكونه انسانا ولو تهاونا به ولا يقوم على هذا برهان
اصلا بل ربما قام البرهان على كونه انسانا وعلى كونه كاتبا ولو فرضنا انه مات اناس ولم يتعلموا صنعة الكتابة اصلا
لم يقل ان الكتابة كانت ممتنعة الصدور عنهم لذات الكتابة ولا لذاتهم بخلاف الطيران ولو ان امرا كلفنا بالطيران
يقال كلفه بالمحال لذاته ولو كلفه بفعل الكتابة وفعلها لا يقال انه كلفه بما لا يطيق لان امكان صدورها منه قائم واذا
عرفت هذا فنقول المولف عما بعده ان ما هو ذا يعني بقوله تكليف ما لا يطاق جائز يعني به ان الله قد يامر بما لا
يقع وقد ياتي به المكلف لاسباب معارضة تمنع من الاتيان جهة الفعل وان كان يعني به ان الله قد يامر بما يكون ممتنع
الصدور من الشخص امتناعا ذاتيا كما شرحناه فهذا ممنوع ونطالب بالدليل على هذا فان جواز هذا ابطال
اكثر قواعد الشرع ومع ذلك نقول قوله جائز عندنا يعني به نفسه بل الجائز للشيخ الغزالي لشيء منه وايضا
مخالفوه لم يحصروا في المعتزلة بل جل الفقهاء واقوى منازع هو الشافعي وان عني به اصحاب الشافعي وان فعي
فليس كذلك فانه يقول بجواز هذا بل لعل مراده الاشعري ومن ينتمي اليه ثم نقول جاز في المسئلة التي قبل هذه
ان الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به وانه يناقض القول بتكليف ما لا يطاق لجواز ان يامر الشرع بالصلوة
وينهى عن الوضوء وشرط الوضوء في الصلوة والنهي عنه لا يكون مامورا به ولا يلزم ورود الامر به اما الدليل الاول
فنسلم ان الله تعالى امر الكافر بالايمان لكن لم قلتم ان صدور الايمان من الكافر في حال غايته ان يعرض ضد ذلك وفي زمانه لم
يوجد قلنا لكن بينا ان صدور الايمان منه كان ممكنا لذاته من حيث انه انسان فهم فذا ونبي العقل والسمع والبصر
لكن انتفت اسباب من خارج فمنعت منه كما سبق في الامتناع عن فعل صنعة الكتابة قوله ما علم الله امتناع وقوع
خلافه قلنا نعم يمتنع وقوع ان يقع خلاف ما علم الله على الوجه الذي علمه لكن الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليها
فيعلم ان هذا لا يقع لكونه ممتنعا لذاته وان ذلك الشيء الاخر لا يقع لكن لا لكونه ممتنعا لذاته بل لانه يمنع منه
سبب من خارج وان كان هو ممكنا من حيث ذاته وهاهنا لم قلتم ان الله يعلمه ممتنع الوقوع لذاته حتى يكون محالا
بالتفسير المذكور بل يعلمه ممكن الوقوع لذاته ممتنع الوقوع لاسباب اخر خارجية ومثل هذا الوقوع صار ممتنعا
لذاته يلزم انقلاب علم الله جهلا وذلك محال قلت قال اذا علم الله امتناع صدور الايمان منه سواء كان ذلك الامتناع
لذاته او لغيره امتنع صدوره منه فتكليفه به تكليف بالمحال وايضا فتكليف من لا يعقد فائدته واذا ورد التكليف حيث
لا يفيد فائدة يتعلق بالانسان بالمامور به جاز ان يرد ايضا بما هو محال لذاته قلنا الجواب عن هذا يتوقف على
اسرار غامضة يعسر شرحها بالتفصيل هاهنا لكنا نشير اشارة خفية الى ذلك فالمحقق لا يخفى عليه الرمز وذلك
ان ما يكون ممتنعا لا لذاته بل للغير لا ينفي الامتناع ابد الاباد لامكان انفكاك ذلك الغير واجتماع سبب الوقوع في
بعض الاطوار والازمان وان لم يقع في زمان معين ثم قد علمت ان المخاطب بالايمان هو الروح والنفس الباقية فان لم

يحصل لها اسباب الايمان في بعض الاطوار لاجل ان نفع القنوط والياس عن ذلك بالكلية بل غافر الذنوب جميعا
بغفر الكفر والشرك للمصرين على انفسهم بان انتقلوا وازالوا اسبابهما ومن جملة الاسباب تكليفهم بالايمان
وبعثهم على مكله الى ان يزول عن النفس الرذيلة المانعة من وقوع الايمان ويحصل الايمان على مقتضى الامكان واجتماع الاسباب
ومثل هذا الاسباب في التكليف هو بمنزلة الدوا فلهذا وقف واطلع على السر من الياس في انه يعلم ان الدليل الثاني
والثالث من هذا القبيل واما الدليل الرابع فقد سبق الكلام فيه في المقدمات واما الدليل الخامس فاقول
لم لا يجوز ان يتوجه عليه التكليف حال استوا الداعي وحال ما لا يكون له داعية الى الفعل اصلا وما [illegible] فيه
الداعي الى الفعل فيصدر منه بترجيح الفاعلية على التاركية فيصير ممتثلا بداعية حدثت فيه من التكليف الثاني
ولا يكون توجيه التكليف حال استوا الداعي تكليفا بما لا يطاق قوله عند الرجحان يصير الفعل واجبا قلنا ولكن
بترجيح الفاعلية على التاركية بسبب داعية اوجدها الخالق فيه بواسطة التكليف ولا يكون واجبا لذاته حتى يمتنع استناده
الى فعل الغير ومثاله في الشاهد ان العبد قد يكون غافلا عن الشي الماسيدة اولا يقتضيه ولا داعية عنده الى
ذلك ثم اذا طلبه منه السيد الشي حدثت فيه داعية فمن طلب السيد وتلك الداعية هي التي حملته على ترجيح
الفاعلية على التاركية فوجب صدور الشي منه لكن لا لذات الشي بل بترجيح العبد بسبب تلك الداعية التي احدثها
السيد فيه بواسطة الطلب واذا فهم هذا المعنى علم سقوط هذه الشبهة ثم نقول ايضا لو صحت هذه
المقدمات لزم الجبر في افعال الله تعالى وان لا يكون هو مختارا في افعاله لان اختياره اما ان يكون
حال استوا تعلق الارادة والفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر ويلزم جميع ما ذكرتم واما
الدليل السادس فاقول ما تريد بقوله ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ان اراد به انه لا توسط
للعبد في ذلك بوجه وان الفعل لم يصدر عنه بقدرة مخلوقة فيه قائمة به وداعية فيه مستندة الى ايجاد
الله تعالى فيه بل هو كالحجر الذي يتحرك بالعلو والشجر الذي يميله الرياح فذلك باطل بالبديهة ونعلم للعبد
اختيارا وروية في هذه الافعال التي تصدر عنه ليس ذلك في حركة الحجر ولا في حركة الشجر ولا في حركة المرتعش
وان اراد به القدرة التي للعبد على الفعل والداعية التي فيه تستند الى ايجاد الله تعالى فذلك مسلم وهذا لا
ينافي اضافة الفعل الى العبد ولا ينافي ورود التكليف وقد ذكرنا ان الداعية لا تحصل في العبد الا بواسطة
التكليف وبذلك تحدث فيه داعية ترجح الفاعلية على التاركية فيختار الفاعلية وبانضمام الاختيار الى
القدرة المخلوقة فيه يحصل الفعل فيكون ذلك الفعل مقدورا له وصادرا منه واسند الى التكليف ولا
يكون التكليف تكليفا للعاجز ولا خاليا عن الفائدة وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه واما الدليل
السابع فاقول قوله القدرة صفة متعلقة مسلم ولكن قوله لا يجوز ان يكون متعلقها المعدوم ممنوع

بل المعدوم يصلح ان يكون متعلق القدرة بان يخرج من العدم الى الوجود والموجود ايضا يصلح ان يكون متعلق
القدرة بان يعدمها او يغيره من حال الى حال والتعلق امر نسبي يجوز حصولها بين موجودين ومعدومين
وموجود ومعدوم ولا امتناع في شي من ذلك ثم نقول لو صح ما ذكره يلزمه نفي القدرة عن الله تعالى والقول
بحدوث القدرة فيه عند خلق كل شي وكل ذلك محال بيان ذلك ان العامل يقول لم لا يجوز ان يكون القدرة
على خلق الحوادث قديمة لله تعالى في هذه الحوادث لا شك انها معدومة في الازل والمعدوم لا يصلح ان
يكون متعلق القدرة لما قرر واذا لم يكن للقدرة متعلق امتنع وجودها فامتنع وجود القدرة القديمة
فاما ان لا يثبت له قدرة اصلا فيلزم سلب هذه الصفة واما ان يثبت له عند ايجاد كل حادث قدرة
فيكون حادثة فيلزم ان يكون قدرته حادثة واستحالة كل ذلك بين واما الدليل الثامن فاقول مع اعترافه
باستخلاص هذين الوجهين لتفكيكها واستدل بهما مع انه لم يبين موضع الغلط فيه وحاصل ذلك انه قال لم
لا يجوز ان يقدر على الفعل زمان وجوده قوله ان ذلك ايجاد للموجود ماذا تعني به ان عنيت به انه ايجاد لما
هو موجود بدون هذا الايجاد او تعني به انه يكون ايجادا لما هو موجود بهذا الايجاد او تعني به شيئا اخر
والاول ممنوع بل هو ايجاد للشي الذي وجد بهذا الايجاد وبهذا التاثير بحيث لولا هذا التاثير لما وجد
وان اراد به الثاني فذلك مسلم ولا امتناع فيه لان الاثر لا بد ان يوجد مع تاثير المؤثر زمانا وان اراد به
معنى ثالثا فلا بد من بيانه واما الدليل التاسع فاقول هذا ايضا مغالطة ولا نقول هذه
الاية تطبيق معرفة الوحدانية ويجوز ان يكون المامور عارفا بالله ولا يعرف الوحدانية فيامره بمعرفة
الوحدانية التي هي مثل التوكل وساير الخيرات ولا امتناع في ذلك ولا دور ولو نظرنا في مطلق الامر
بالمعرفة لم يلزم منه ما يدعيه وذلك لان معرفة الله تعالى لها اصل ولها احوال وبينهما مراتب لا تحصى
اما اصل المعرفة فهو الجزم بوجود خالق وهذا فطري لنفوس البشر ان لم تشوشها الشبهات
ومال بهم الاهوا ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وكذا قوله افي الله شك فاطر السموات
والارض واما كمال المعرفة فذلك لله تعالى واما في ما بين المرتبتين فالخليقة مراتب متفاوتة فيها بحسب
استعداداتهم وقابليتهم لقبول الفيض فمن له اصل المعرفة اذا طلب تحصيل الزيادة حتى يتوجه الى تحصيل
الرتبة التي تحتها لا يلزم منه محال كما لا يخفى خطاب الله تعالى بتكليف المومن بالايمان لان الايمان ايضا له مراتب
متفاوتة واما الدليل العاشر فاقول اما اولا فهذا نوع خلاف البديهيات فيكون مردودا لان
كل احد يعلم بالبديهة من نفسه قد يكون جاهلا بتصور ماهية شي مثل من يسمع لفظ الجن والملك والنفس والروح
وغيرها فيعلم ان هذه الالفاظ لها معاني في الجملة لكنه لم يتصور تلك المعاني ويشتاق الى ادراكها وتصورها ولم

هذا السوق على السوال من العالم بها واذا ذكر العالم له حد الهذه الاشيا او ربما حصل له تصور لم يكن قبل ذلك
وان تتمن في نفسه هيئة وصورة لم تكن مرتسمة قبل ذلك فيحصل له هذا التصور بالكتابة ويجوز ان يتوجه
الامر بهذا القدر وايضا نقول مثل ذلك في التصديقات وان من تصور ظن في قضية مثل قولنا العالم مخلوق ومحدث
ووصل الذهن منه [illegible] الى اثبات الحدوث للعالم وسلبه عنه وسعى في تحصيل ذلك بان حصل امرا اخر وهو كون العالم
ممكنا ومفتقرا الى ما يوجده ويكونه وارتبط هذا الامر مع ظن في القضية حتى حصل عنده مقدمتان
هل كل جسم ممكن مفتقر الى الموجد وكل ممكن ومفتقر فهو مخلوق محدث حصل له العلم بان العالم حادث
مخلوق ومحدث فاذن حصول العلم بامثال هذه العلوم ضروري لا يمكن انكاره ولكن ما تقرر خلاف
ذلك يكون شبهة مغالطية مردودة ثم اما سبب الغلط فيها في مواضع منها ان نتعقل ذاتا لشي متصورة
مروج دون وجه لم يجوز ان يصير الوجه الذي ليس بمتصور ولا حاصل مطلوبا ومكتسبا بسبب الوجه الذي هو
متصور لما بينهما من الارتباط بشي واحد كما ذكرنا من المثال وما ذكره في ابطال هذا القسم فغير سديد لان غير الحاصل اذا كان
مرتبطا بشي حاصل امكن طلبه وتحصيله ولا امتناع فيه والموضع الثاني سلم ان التصورات ليست مكتسبة
لكن التصديقات لم لا يكون مكتسبة قوله ان تلك التصورات اما ان يكون بحيث يلزم من مجرد حصولها
في الذهن حكم الذهن بنسبة بعضها الى بعض قلنا ليست كذلك فانها بحيث لو ترتبت ترتيبا خاصا على وجه خاص
حصل حكم الذهن بنسبة بعضها الى بعض بالنفي او بالاثبات وهذا الترتيب يكون من فعل المكلف فما حصل الحكم
في الذهن يكون حاصلا بتحصيله قوله يكون واجب الحصول قلنا نعم ولكن بسبب حضور تلك التصورات
على الوجه الخاص والترتيب المعين وذلك لا ينافي ان يكون واجبا وحاصلا بسعي منه في تحصيله فهذه الذهنيات
يحصل له بهذه الواسطة التي هي فعله واما النظريات فلذلك وهو الموضع الثالث الذي يريد ان يتكلم عليه
ونقول اذا رتب هذه البرهانات على ترتيب خاص يجب حصول علم اخر ويسمى ذلك نظريا ويكون مكتسبا لان
هذا الترتيب الخاص انما صدر عنه قال رحمه الله المسألة الثالثة في ان الاتيان بالمامور به يقتضي
الاجزاء الى اخره اقول الامام [illegible] محل الخلاف لان من يقول ان الامر من حيث هو امر لا يدل على
الاجزاء ولا يقتضي الاجزاء لان الامر دل على طلب الماهية وحدها انما دل على التكرار وسائر القيود كذلك على عدم
التكرار وعدم سائر القيود فلو علم الحضار المامور به في المرة الواحدة من غير قيد اخر فانما يعلم ذلك من دليل اخر
ثم يقال اذا اتى بجميع ما امر به وجب ان لا يبقى الامر وهذا مما لا يدل عليه الامر بنفي او اثبات فان كان
مراد ابي هاشم رحمه الله بقوله هذا فالحق معه وان عنوا بقولهم ان الاتيان بالمامور به اذا علمنا ان الامر لم يقتض
غير هذا وقد اتى بجميع ذلك فهذا الاتيان يقتضي الخروج عن العهدة فهذا حق لا ينكر ولكن هذا غير مستفاد

صيغة الامر بل من خارج ولما لم يتنبه لموضع الخلاف فيه في هذه المسألة صار الاحتجاج والاعتراض مبنيا في
عبارته قال رحمه الله المسألة الرابعة الاخلال بالمامور به الى اخره اقول اما الوجه الاول
فنسلم ان الامر الذي اقتضى ذلك الاتيان بالفعل يوم الجمعة مثلا ولغير يوم الجمعة من الازمنة التي
يصح وقوع الفعل فيها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يبقى مقتضيا للفعل اذ ليس من ضرورة اقتضا الامر للفعل
اقتضاؤه الفعل في زمان معين بل يقتضي الاتيان بالفعل واما ايقاع الفعل في زمان فذلك من ضرورات الاتيان
بالفعل اذ لا يمكن ان يكون ذلك لا في زمان واما تعين الزمان فذلك مستفاد من دليل اخر اذا لم يكن في الامر تعين
الزمان واذا سلمنا ان الامر بايقاع الفعل في يوم الجمعة لم يتناول غير يوم الجمعة من الازمنة فلم سلمنا موجب
ما ذكره لكن لا يلزم ان لا يبقى الامر مقتضيا للفعل بعد ذلك لان اقتضا الامر الفعل من حيث هو من دون اقتضا ايقاعه
في زمان معين واذا تصور ذلك لم يلزم هذا الاحتجاج دلالة ولئن قال اذا سلمت ان مطلق الامر يقتضي الزمان
فاذا فات الزمان وتعذر تعذر بقاء الامر لتعذر مقتضاه قلت مقتضى الامر مسمى الزمان الذي هو من ضرورات
فعل المامور به لا الزمان المعين والمتعذر انما هو الزمان المعين فلم يتعذر ما هو مقتضى الامر ولا منافاة هنالك
في بقاء الامر مقتضيا لفعل المامور به فيثبت ان هذا الوجه احتجاج فيه واما الوجه الثاني فضعيف
ايضا اما اولا فلانا نسلم ان اوامر الشرع لم تستعقب وجوب القضا تارة واما صلوة الجمعة فالواجب هناك
امر من على الترتيب اما صلوة الجمعة في الوقت المحدود بالشرائط المعدودة او الظهر عند تعذر ذلك
اما للفوات او لسبب اخر هذا هو الاصل الواجب لان الواجب الاصلي على ما قيل هو الظهر وجعلت صلوة
الجمعة بدلا عنها ومعلوم ان بدلها فان تعذرت وجب الرجوع الى الاصل وهو الظهر والظهر تقضى من غير ريب
فعلى هذا المنع واحال في الشرع لا قضاء له واما ثانيا فنقول قد يتخلف المقتضى عن المقتضي لمعارض وذلك
لا يقدح في الاقتضا وكون ذلك حاصلا في الاصل لا يعارض فلانا من الدلالة على اقتضا الامر للفعل اذ ثم ما ذكرنا من
اقتضا الامر لا يشك فيه من وجه ولا يمكن انكار اقتضائه وان تخلف المقتضى عنه في صور كثيرة ثم نقول هذا
مناقض لما اختاره قبل هذا من ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز لكن الجواز بعض مقتضيات الامر ولا يلزم من رفع
مجموع مقتضى الامر رفع هذا الجزء لجواز ان يرتفع بارتفاع الجزء الاخر وهو الاستدلال بعينه قائم ها هنا لان
الاتيان بالفعل مطلقا بعض مقتضيات الامر الوارد في زمان معين فاذا فات الزمان وتعذر ايقاعه في الزمان
المعين لا يلزم منه ان يرتفع اقتضا الامر للفعل مطلقا بل هذا الاستدلال في هذه الصورة اقوى لتعين الجزء
المفقود وهو الايقاع في الوقت المخصوص ولا يكون مفوضا بالجزء الاخر وهو اقتضا الامر للفعل مطلقا ثم نقول
الامر المجرد الذي يستلزم وجوب القضا اليه اما ان يقال هذا الامر يرد ويتجدد عند فوات كل واجب حتى

او نفال و ورد الامر كل من زمان الوحي فالجواب القضا في كل وقت والاول باطل لان بعد انقراض زمان الوحي لا تجدد
نزول الاوامر والنواهي علينا او لاما عقيب فوات الواجب لاجل ان نعني بوجوب القضا ولا ننتظر نزول
امر متجدد ولا نعرف امرا متجددا نزل حتى يقال الذي يوجب علينا قضا صلوات وصيام الغائبة منا او فاتتنا واما الثاني
فهو حق ولكن ذلك يكون بنا على ان الامر الاول مع فوات الفعل عن الوقت المحدود سبب لوجوب القضا وذلك في
مثل قوله صلى الله عليه وسلم فليصلها اذا ذكرها فالنبي صلى الله عليه وسلم نبه على وجوب قضا تلك الصلوة لان الضمير عائد
اليها وعن وقت لفعلها وهو عند الذكر وقد ذكرنا في المقدمات ان مثل هذا الامر يتضمن الحكم والسبب في مثل
قوله اذا زنا فاجلدوه فانه يتضمن جعل الزنا سببا للجلد وفيما نحن فيه كذلك فانه جعل الامر الوارد مثل الزمان
المعين مع فوات الوقت سببا لوجوب القضا عند التذكر لكن بعض وقت القضا وهو زمان التذكر استفيد وهذا
الامر فمن قال ان القضا يجب بامر متجدد ومن يريد ان وقت القضا انما يتعين بامر متجدد مثل التذكر في هذا الحديث
او علو السن او غير ذلك من الاوقات فقوله حق لان الامر الاول وان بقي مقتضيا للفعل لكن لم يبق دلالته على
زمان معين لانقطاع ذلك الفعل فيه اذ الدلالة تنبني على تعين الزمان الذي قد فات وبقي الامر مقتضيا للفعل واما تعيين
زمان الفعل فانما يمكن ان يستفاد من دليل اخر وهو القدر المتنازع عليه واما ان اراد بقوله هذا ان الامر الاول
سقط بالكلية ولم يبق مقتضاه لشي اصلا في الوجوب بامر اخر يستفاد منه وجوب اصل الفعل في وقته فذلك ممنوع
قال رحمه الله الامر بالماهية الكلية الى اخره اقول فرق بين قولنا الماهية الكلية وبين قولنا كل ماهية
كلية لان الاول مطلق يطلق على كل جزئياتها من الماهيات الكليات مثل الانسان والحيوان والفرس والضرب والبيع
وغير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت هذا الفرق فالعامل ان الامر بالماهية الكلية لا يكون امرا بشي من جزئياتها ان كان
مراده ان هذا عموم احد كل الماهيات الكلية فليس يجب ان يكون كل ماهية كلية لازم ذهني من جزئياتها حتى يدل
عليه الامر بالاستلزام بل جاز ان يوجد ماهية كلية لا يكون لها لازم من جزئياتها فلا يكون الامر بهذه الماهية
الكلية من حيث هي كلية امرا بشي من جزئياتها لا بالمطابقة ولا بالاستلزام فهذا حق وصواب وان كان مراده ان الحكم
في ادخل هذا كل وان الامر بشي من الماهيات لا يكون امرا بشي من الجزئيات لا بالمطابقة ولا بالالتزام فليس كذلك
فان من الماهيات الماهية ما يلزمها بعض جزئياتها لزوما ذهنيا فيكون الامر بها امرا بذلك الجزئي على طريق الاستلزام
الا ترى ان السيد اذا قال لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه الماء البارد مع ان السقي قد يصدق مع الماء الحار والبارد سقي م
وما عذب واجاج ومع ذلك انصرف هذا الامر الى سقي الماء البارد العذب لكون هذا الجزئي من السقي لازما
لماهية السقي لزوما ذهنيا حتى لو سقاه ماء حارا استحق الزجر والتاديب وانما تبصرون هذا الجزئي
لازما ذهنيا لتلك الماهية هو كثرة الوجود والوقوع والتعارف وخصوص السبب لا ما في اللزوم الذهني بل

هو الذي اوجب اللزوم الذهني فلا نقول ان هذه الدلالة لم تكن دلالة التزامية بل للقرينة العرفية لان العرف صار سببا
لحصول اللزوم الذهني فليس ينافي ان يكون الدلالة التزامية ثم اعلم ان الكلام المولف [illegible] على انه من يريد سلب
الدلالة الالتزامية عن جميع الماهيات الكلية على جزئياتها لما ذكر من المثال مع ان الدلالة الالتزامية على بعض الجزئيات
حاصلة فيه على ما بينا لانه قد نقول البيع من حيث هو بيع وان كان ينقسم الى بيع بالغبن الفاحش والى بيع بثمن المثل
والى بيع بالزيادة على ثمن المبيع لكن البيع العادي عن الغبن الفاحش جزء من جزئياته وهو من لوازمه ذهنا لان معنى
البيع هو التجارة ومن يبيع بغبن التجارة وان علا امر وكلا بالتجارة خطر بباله انه امر بتجارة رابحة ومتاديه وكيف
ما كان امر بتجارة خاسرة من الغبن الفاحش والبيع العاري عن الغبن الفاحش جزئي من جزئيات ماهية البيع ومن
لوازمها لزوما ذهنيا فالامر بالبيع يكون دالا عليه [illegible] دال الامر بهذا الجزئي بطريق الاستلزام فلا يستقيم
قوله وغير مستلزم وكذلك قوله والامر بالبيع لا يدل على ثمن المثل لا بالذات ولا بالاستلزام وانما جعله هذه
الدلالة قرينة عرفية اعتراف بالدلالة في الجملة وكون هذه الدلالة حاصلة بكثرة الوقوع في العرف لا ينافي ان يكون
الدلالة التزامية بل اكثر الدلالات الالتزامية انما تحصل بسبب كثرة المشاهدة لما في الوجود والعرف وحينئذ
يثبت انا ما قصر من اعترافه بدلالة العرف والقرينة العرفية وتغيبه الاستلزام بينه قال رحمه الله المسلة
الاولى من الثالث قال اصحابنا المعدوم يجوز ان يكون مامورا الى اخره اقول الامر هذا يقتضي ان يكون الكلام
الذي هو معنى قائم بالذات قديم يكون امرا ونهيا وخبرا وهذا يناقض ما قرره من ان الامر حقيقة في القول المخصوص
ولذلك قال بعد ذلك جعل الامر حقيقة في الصيغة اولى من جعله حقيقة في المعنى فان الكلام القديم ليس بصيغة فلا
يكون امرا حقيقيا وبينهما انه لما بطل ما عليه الحشوية والمعتزلة واوجب وقوع تكليف ما لا يطاق وقرر ان
النزاع في [illegible] تكليف ما لا يطاق ما قرر قوله هاهنا ان قولنا المعدوم حال كونه معدوما مامور به معلوم
الفساد بالضرورة لانه لا فرق بين ان يقال للحجارة افطري او للانسان طر واجمع بين السواد والبياض وبين
ان يامرنا بالمعدوم حال كونه معدوما فاذا كان هذا معلوم الفساد بالضرورة كان الثاني ايضا كذلك
او لا يكون واحد منهما معلوم الفساد الاعتراض الثالث انا نقول انا لا نعقل من الكلام الا الامر
والنهي والخبر مع انه فرق الامر والنهي بالصيغ وجعلهما حقيقة في الصيغ وجعل الخبر هو القول المحتمل للصدق
والكذب فقد نفى كلام النفس والكلام القديم والرابع ما زعمه عن جهة عبد الله ان له ان يقول
اعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام واقتضاه لا يستقيم لان القدر المشترك امر ذهني اعتباري لا
يكون موجودا في الاعيان ولان موقع النزاع في الكلام الموجود في الخارج انه هل امر ونهي ام لا ثم نقول قوله
قال اصحابنا ليس مراده اصحابنا الا من جاز ان عني لم ننقل عنه هذا وانما مراده اصحاب الاشعري فان هذا القول

منقول عنه قال رحمه الله تكليف الغافل فيه محال الى آخرها أقول تكليف الغافل عن الامر قريب من تكليف المعدوم
فكيف قال الى يكون ذلك ولم يجوز هذا ولئن قال هناك جوز بشرط انه انما يصير ملزمًا بالفعل بعد الوجود قلت
هاهنا ايضًا كان يجوز ويلزم بالفعل بعد زوال الغفلة ولا نسلم ان فعل الشيء مشروط بالعلم فان الافعال الطبيعية
وافعال الاشياء المسخرة افعال صادرة عن فاعليها ولا شعور لهم بتمام تلك الافاعيل سلمنا ذلك لكن مشروط بالعلم
بالفعل بحقيقة الاتيان به لكن لا نسلم انه مشروط بورود الامر به ولا منافاة في الغافل عن الامر الوارد به في الفعل من
حقيقة الفعل ونفسه مباشرة فلم قلتم انه يشترط في ورود الامر بالفعل علم المأمور بورود الامر وانما انه
اذا لم يعلم ورود الامر به لا يمكنه قصد الامتثال قلت هذا اسلم لكن ان في هذا الاستدلال الذي ذكره ولا تعلق
له بما نحن فيه وهو قوله اذ لو لم يكن مشروطًا بالعلم لما امكننا الاستدلال بالاحكام على كون الله تعالى عالمًا فان هذا لا
تعلق له اصلًا بما نحن فيه لانا نريد هاهنا ان يشترط في العلم بورود الامر بالفعل وغايته وتفاصيله لا تمكنه
الاتيان بالفعل على وجه الاحكام والاتقان فان اطرها من الآخر قال رحمه الله المسألة الخامسة ذهب اصحابنا
الى ان المأمور انما يصير مأمورًا حال زمان الفعل الى آخره أقول لا شك ان الامر يتقدم وينشأ منه الداعي
الى الفعل ويتم ذلك في القدرة المستمرة فيقع الفعل بها فيتقدم الامر ضرورة بل تقول ما ذكره في بيان ان
تكليف الغافل لا يجوز اعتراف بتقدم الامر على الفعل لان من شرط فعل المأمور به قصد الاتيان به على وجه
الامتثال او القصد بالفعل على وجه الامتثال يكون مسبوقًا بالامر وبالعلم به لا محالة والقصد اما مع الفعل
او قبل فيلزم ان يكون الامر قبل الفعل لا محالة اما قوله في الاحتجاج في الزمان الاول لو امر بالفعل لكان الفعل
اما ان يكون ممكنًا في ذلك الزمان او لا يكون قلنا يكون ممكنًا بالنظر الى ذاته والى القدرة الموجودة وغير
ممكن بالنظر الى عدم حصول الداعية التامة الى القدرة لان تلك الداعية لا تحصل كاملة ومنضمة الى القدرة الا بعد زمان
ورود الامر بل يتأخر ذلك ويكون عقيبه فاذا حصلت تلك الداعية التامة منضمة الى القدرة الموجودة يتبعها
الفعل فلذلك يتأخر الفعل فاذا عرفت ذلك فلا يستقيم قوله كان في الزمان الاول مأمورًا بما لا قدرة له عليه لان القدرة
مستمرة في الزمان الاول والثاني وامتناع الفعل في الزمان الاول انما هو لعدم تلك الداعية لا لانتفاء القدرة فلا يكون
الامر امرًا بما لا قدرة عليه واذا عرفت ذلك عرفت ان ما بعد هذا من الكلام لا حاصل له ثم قوله لم يكن في الزمان
الاول موقعًا البتة لشيء وليس هذا الامتناع للقدرة اعتراف بوجود القدرة في الزمان الاول فكيف يستقيم
بل يقول كان مأمورًا بما لا قدرة عليه على ما يقول وجوابه هو ان في الزمان الاول لا يكون موقعًا للفعل لعدم حصول
القدرة مع الفعل الامر الموجب للداعية التي بانضمامها الى القدرة يحصل الفعل واندفع ما ذكره ثم يقول
من جوز امر المعدوم وسماه مأمورًا حال العدم والامر امرًا كيف جعل الامر قبل الفعل وايضًا فانه قرر في مواضع

مواضع من هذا الكتاب ان تأثير الشيء في الشيء حال حصوله ووجوده محال فههنا كيف اوجب ان يكون الامر بالفعل الذي
هو طلب الفعل الذي يتقدم على اقدام الفاعل على الفعل الذي هو متقدم على الفعل يحصل مع الفعل كل ذلك متناقض
قال رحمه الله المسألة الثالثة من القسم الثاني ان النهي يفيد التكرار الى آخره أقول اختياره هاهنا
يناقض ما قرره في ان الامر هل يفيد التكرار فانه قرر ان النهي يفيد الانتهاء عن الفعل ابدًا حتى قال فيجب ان يكون الامر
مفيدًا للمرة نفيًا لان يكون النهي مانعًا من الفعل في جميع الازمان وايضًا قال في مسألة ان الامر هل يفيد الفور
ان النهي يفيد التكرار فلا جرم يوجب الفور والامر لا يوجب التكرار فلا يلزم ان يفيد الفور فحصل التناقض ثم يقول
اعرف ان النهي اطلق حيث اريد التكرار به واطلق حيث اريد غير التكرار فلو جعل مع ذلك حقيقة في القدر
المشترك وهو المنع من الفعل من غير اشعار بالتكرار او عدمه لا يندفع الاشتراك والمجاز عن الصيغة لانها لما
اطلقت مرة واريد بها التكرار ومرة اخرى واريد بها عدم التكرار فان كان هذا الاطلاق بطريق الحقيقة
في الموضعين لزم اشتراك الصيغة بين معاني يلتئم على هذا التقدير وان كان مجازًا فيهما لزم المجاز وان كان
حقيقة في احدهما مجازًا في الآخر لزم وقوع الاشتراك والمجاز جميعًا ولا وجه لجعل الصيغة حقيقة في القدر المشترك
دفعًا للاشتراك والمجاز وهما لا يندفعان والوجه الثاني ضعيف لان الاول يكون مؤكدًا قطعًا للاحتمال
استعمال الصيغة في غير الاستغراق والثاني لا يكون لفظًا لكن يكون استعمالًا للفظ في معناه المجازي
وذلك غالب الوقوع مع القرينة ثم يقول النهي عن الشيء يقتضي الامتناع عن المنهي عنه ابدًا اذا تجردت الصيغة عن
جميع القرائن لان هذا هو المتبادر الى افهام اهل العرف فان السيد اذا نهى عبده عن فعل ثم ارتكب المنهي عنه اي وقت كان
فانه يعد مخالفًا ومستحقًا للزجر وايضًا لو كان يفيد مجرد الامتناع ولا يشعر بالتكرار ولا بالفور لما ذم العبد اذا اتى
بالمنهي عنه عقيب ما نهاه لان الامتناع عنه بعد ذلك ممكن فلا يكون مخالفًا بهذا القدر وليس كذلك وايضًا لو كان افادة
النهي مقصورًا على ما ذكره لا يبقى حاجة الى التلفظ بصيغة النهي لان الامتناع عن اكثر الافعال مرة او مرتين او اكثر
يقع ضروريًا لان الانسان لا يمكن ان يكون مشتغلًا بالفعل طول عمره بل لا بد من اوقات التنزل والخيار فيقال ان النهي
اذا تجرد عن القرائن فانه يقتضي الامتناع عن ادخال تلك الماهية في الوجود ولا يتأتى ذلك الا بالامتناع في جميع
افرادها ولا دليل الا ما يقتضي الامتناع جميع الازمان للزوم ما يعترض به فان تخصص ذلك الامتناع ببعض
الازمنة كما تقول الطبيب لا تأكل اللحم ويريد به ما دام المرض فذلك لا يقدح في كون النهي مقتضيًا للتكرار قال
رحمه الله ان قلنا ان النهي يفيد التكرار فهو مفيد للفور لا محالة والا فلا أقول ان قلنا ان النهي يفيد التكرار
فهو يفيد الفور لا محالة وان قلنا انه لا يفيد التكرار ايضًا فانه يفيد الفور عند التجرد فان السيد اذا نهى عبده عن
شرى اللحم او دخول الدار فاخذ عقيبه يشتري اللحم او يدخل الدار بعد ذلك يخالفه يسمونه المولى والسيد

ان يرجع ويعاقبه واما لو اخر ذلك الى اليوم الثاني فربما اعتذر العبد بانك ما نهيتني امس وما نهيتني ابدا وكان للاول
على ان النهي يفيد الفور ثم نعلم ايضا ان الامر يفيد الفور لان النهي اذا كان مفيدا للفور والنهي عن الترك لا يمكن الا بمباشرة الفعل
فاذا كان الامر بالشيء نهيا عن الترك كان مقتضيا للفعل على الفور لا محالة قال رحمه الله المسئلة الثالثة الشيء الواحد
لا يجوز ان يكون مامورا به منهيا عنه معا الى اخره اقول لا بد من تقديم مقدمات وقاعدة فمن المقدمات ان نقول الشيئين
قد يكونان متحدين في الخارج متعددين في الذهن وهذا كالانسان والناطق فانهما مفهومان متعددان في الذهن مع اتحادهما
في الخارج ومنها ان المفهومين المتعددين في الذهن فاما ان يوجد التلازم بينهما في الطرفين بلا ريب كما في الانسان
الناطق والانسان واما ان ينفك كل واحد منهما عن الاخر كالابيض والحيوان وان الحيوان في النبات ويعلم ان هذا القسم
على قسمين احدهما ان يباين كل واحد منهما الاخر والثاني انهما قد يتفق اجتماعهما واتحادهما في الخارج في بعض
الصور كالحيوان والابيض واما ان يوجد الملازمة بينهما من احد الطرفين دون الثاني كما بين العام والخاص مثل الانسان
والحيوان فان الانسان يستلزم الحيوان ولا ينعكس فهذه قسمة حاصرة ومن المقدمات ان الامر بالشيء امر بما يتوقف
عليه ضروريات المامور به لا بما يكمل الانسان بالمامور به دون الانسان بذلك الشيء فالامر بذبح نفوس يكون امرا بذبح
حيوان والنهي عن الشيء يكون نهيا عن كل ما يستلزم فعله فعل المنهي عنه فان النهي عن ذبح الحيوان يكون نهيا عن ذبح البقر والغنم
وغيرهما من الانواع وكذا النهي عن ذبح الغنم يكون نهيا عن ذبح حيوان ما اذ لا يمكن الانتهاء عن ذبح الغنم مع فعله
ذبح جميع انواع الحيوان دون البعض واذا عرفت هذه المقدمات فنقول هذه القاعدة فنقول الامر والنهي
اذا اتحدا افتقر افتقادها على ما ذكرنا من الاقسام التي يكون من الضروريات ولا يقتضي ايراد في شيء اخر في الامر والنهي
لا بد لكل من خارج وعلى هذا فالصلوة والغصب مفهومان متغايران لا محالة متعددان في الذهن يتصل كل واحد منهما
عن الاخر في الخارج فلا يجب ان يكون الامر باحدهما امرا بالاخر ولا النهي عن احدهما نهيا عن الاخر واما اجتماعهما واتحادهما
في صورة فبطريق الاتفاق لا من طريق الضرورة والملازمة بل اجتمعها مع الوحدة بالذات جهتان من المفهوم الذي
ينفك كل واحد منهما عن الاخر ولا يتعدى حكم احدهما الى الاخر فلا يكون هناك منافاة بين ان يعاقب على كونها غصبا ويثاب
عليها من حيث انها صلوة مامور بها واما صوم يوم النحر فهو مسلم لا اصل الصوم اسلزام الخاص العام فالنهي
عنه يقتضي الاطلاق في الصوم وتحريم بعض افراد الصوم فيحرم ولا يصح اصلا لا من حيث كونه مطلق الصوم بل
من جهة خصوصيته فالاحرام لا يصح هو ولا يصح الشاربة وكذا صوم يوم الحيض فليس قال فمثل هذا
نقول الدار المغصوبة والصلوة فيها وذلك لان الكون فيها منهي عنه ثم ان الكون فيها ينقسم الى ما يكون
بالصلوة والى ما يكون بغير الصلوة فصار الكون بالصلوة نوعا من انواع الكون والنهي عن العام يكون نهيا عن
الانواع كما قررت فيكون الصلوة منهيا عنها قلت لا نسلم ان الكون الذي هو اعم مطلقا من الصلوة

من الصلوة منهي عنه لجواز ان يكون الكون في هذه الدار عن ان يكون غصبا منهيا عنه ولا يكون هذا شبيها بما ذكرنا الصوم
لان الذي اعم الكون مطلقا وهو الغصب وهو الذي اعم مطلقا من الصلوة في هذه الدار ولا يكون حينا بالحقيقة ولا اعم
من كل وجه لانه يمكن ان يعرض الصلوة في هذه الدار منفكة عن الغصب بالتملك او بالاستيذان والصلوة في هذه الدار
منفكة عن الغصب بالتملك او بالاستيذان فالصلوة في هذه الدار ليست مستلزمة للغصب حقيقة كما قلنا في استلزام
صوم يوم النحر لاصل الصوم وان كانت مستلزمة لمطلق الكون لكن مطلق الكون ليس منهيا عنه واما الكون طلبا
الذي هو منهي عنه ليس جنسا للصلوة في هذه الدار لان الصلوة في هذه الدار لا يستلزم استلزاما كما ذكرنا وانما
يتفق اجتماعهما او توحدهما في الخارج بطريق العرض والاتفاق وقد علمنا انه لا يجب في مثل هذا تعدي حكم احدهما الى
الاخر واذا عرفت هذا علمت قوة السؤال وضعف الجواب لانه لم ينته جوابه الى ان كان هذه الصورة
المنهي عنه من لوازم المامور به وهذا ممنوع وبيانه ان الغصب في هذه من لوازم هذه الصلوة المخصوصة بخصوص
كونها موداة في الدار المغصوبة والمامور بها الصلوة ليست هذه بخصوصها بل هي مشتملة على الصلوة المامور
بها والغصب ليس لازما للصلوة التي اشتملت هذه الصلوة عليها بل لازم لهذه بخصوصها ولا يلزم من لزوم شيء
لامر خاص ان يكون لازما للامر ~~بل لازم لهذه بخصوصها~~ العام الاعم الذي اشتمل عليه الخاص ولهذا نقول ان
الامر الوارد بالصلوة غير وارد بهذه الصلوة الخاصة بل بالصلوة من حيث هي صلوة ويلزم من ضرورتها ان تودى
في مكان ما واما تعيين المكان فليس مامورا به ولا من ضرورات المامور به فليس للامر اشعار بان المامور به هو
ملزوم الطهر اما الصلوة التي يؤتى بها في مسجد كذا او بيت كذا فليست هي بخصوصها مامورا بها وان كانت مشتملة
على المامور بها وحاصل الكلام ان الامر والنهي قد تعلقا بشيئين لا يلزم احدهما الاخر وقد سلم ان ذلك جائز
اما قوله يكون هذا اعمل المسئلة التي نحن فيها قلنا لا نسلم بل هي من جملة تلك المسئلة لان المامور به كما يشتمل عليه
هذه الصلوة المعينة والغصب لازم للمشتمل لا للمشتمل عليه واما المعارضة التي ذكرها وجعلها العمدة
فعلى التصافين من الوجه الذي ذكرنا لان الاتيان بالصلوة في الدار المغصوبة اتيان بالمامور به فيكون موجب
الاجزاء واما قلنا ان الاتيان بها اتيان بذلك لان هذه الصلوة مشتملة على الصلوة المامور بها ضرورة استلزام
الاخص على الاعم والاتيان بالشيء اتيان بما اشتمل عليه الشيء فيكون اتيانا بما امر به من الصلوة فيجب الاجزا
لما سبق تعريفه قوله فيلزم لو اتى الواحد مامورا به منهيا عنه قلنا غاية ما ذكره مما
ذكره ان هذه الصلوة بخصوصها لا يكون مامورا بها ونحن نقول بموجب هذا فانا لا نقول ان هذه الصلوة
بخصوصها كونها مامورا بها بل يشتمل على المامور بها ويخرج عن العهدة بالاتيان بما اشتمل عليه الصلوة لا
لا بالاتيان بهذه الصلوة خاصة بل لو صلى الظهر في زاوية معينة من بيته فهو يخرج عن عهدة الامر لا لانه

مثلي الطفرة وهذا شئ ظاهر يفهمه كل احد على ان ما ذكره في حد الحركة غير مستقيم لانه قال الحركة عبارة عن شغل
الحيز بعد ان كان شاغلا لحيز اخر وهذا غير صحيح لان الجسم اذا انتقل عن حيز الى حيز اخر فهناك امور ثلثة احدها كونه
في الحيز الاول والثاني انتقاله الى الثاني والثالث حصوله في الثاني فعلى ما ذكره ليس الحركة الا الامر الثالث وهو
الحصول في الثاني فالانتقال الحصول الاول والكون فيه ليس بحركة ولا جزء من الحركة وذلك باطل بل الحركة
ليس غير الانتقال واما المثال المذكور فهو قريب لان شغل الحيز وان لم يكن جزءا من ماهية الخياطة
لكنه لازم ضروري لماهية الخياطة لان الخياطة لا يمكن الاتيان بها الا ان يكون الخياط في حيز والثوب الذي يخيط
في حيز وكان مطلق شغل الحيز من لوازم مطلق الخياطة كذلك شغل هذا الحيز المعين من لوازم هذه الخياطة المعينة
والامر بالشئ امر بما هو من ضروراته ولو كانت هذه الخياطة مامورا بها لزم ان يكون هذا الاشتغال بهذا الحيز
المعين مامورا به وثم ما ذكرتم من الدليل ومع ذلك لا يمكن كون الخياطة مامورا بها وكون المغصوب منهيا
عنه لكون ذلك مستلزما لاجتماع المتنافيين ثم ان ايراد المثال المذكور لقطع الوهم الذي ذكره وهو ان يقول لو كان
السيد قد امر بان يقام مستلقيا على قفاه طول الليل لغرض من الاغراض ومنعه من السكون في دار معينة فدخل
تلك الدار ونام فيها مستلقيا طول الليل فهاهنا ايضا يعد مطيعا للسيد في احدهما دون الاخر مع ان شغل
هذا الحيز والسكون في هذا جزء من ماهية هذا الاستلقاء وهو منهي عنه وهو نظير لما نحن فيه لا يمكن انكاره واما
قوله في جواب المعارضة ان المخصص بدليل العقل علينا ان نح ذلك الدليل واثبات دلالته على ان تعالى اذا
سلمنا ان هذه الصلوة ممنوع عنها ولا نسلم ان هذه الصلوة مستلزمة مشتملة على مطلق الصلوة فيلزم النهي عن بعض
افراد الصلوة وذلك ينافي كون كل صلوة مامورا بها فينافي كون هذه الصلوة مشتملة على المامور به صلوة كما ذكرتم
في صوم يوم النحر فانه ينافي كونه مشتملا على المامور به صوما وذبح الغنم فان النهي عنه ينافي الاطلاق في ذبح
الحيوان لما بينهما من الاستلزام لاستلزام الاخص الاعم لم يكن ما نحن فيه لا يكون هذه الصلوة مامورا بها ولا
مشتملة على المامور بها صلوة ولا خرج عن العهدة قلت اشتمال هذه الصلوة على مسمى الصلوة واشتمالها
لمسمى الصلوة ليس اشتمال نوع حقيقي او فرد حقيقي على الاعم من جنسه لوقوعه بل فرد ماخوذ بعروض اتفاق
ومثل هذا لا يوجب تعدي الحكم المفروض في جنسه على ما ذكرنا في المقدمات والفاعلة واما ان الاتي بهذا
الفرد يكون اتيا بمسمى الصلوة فلا يمكن انكاره لان ذلك امر ضروري ليس حكما شرعيا يختلف باختلاف الاعتبار
قوله في النسبة للبعض سقط عندها لا بها اقول هذا انما يوكد القول بضعف ما ذهبتم اليه
وذلك لان الاتي بالصلوة في الدار المغصوبة اذا لم يكن اتيا بالمامور به صلوة فالامر المتوجه عليه بقي طالبا
للاتيان بالمامور به ولكن يمكن القول بسقوطه مع بقائه متوجها والسلف ما لم يامروا بقضاء تلك الصلوات

لانهم اعتقدوا اتيانهم بالمامور به لمعنى اخر واما هو يشبه الى من سقط رجله يسقط منه القيام في الصلوة فقد انعدم
لانه ان سقط رجله قبل ان يصادف الصلوة المفروض وقد تبين انه لم يجب عليه القيام في الصلوة مطلقا بل عليه اما الطلوع
مع القيام فيما ان اتى بها اول الوقت وقبل ان يسقط رجله او الصلوة قاعدا ان اخر حتى سقطت رجله فان اخر حتى
سقطت رجله تبين ان واجبه الان الصلوة قاعدا لان القيام كان قد سقط قال رحمه الله المسئلة الرابعة اكثر الفقهاء
على ان النهي لا يفيد الفساد اقول قوله انه لم يات بالمامور به فوجب ان يبقى في العهدة يناقض ما قرره من ان
الاتي بالصلوة في الدار المغصوبة ليس اتيا بالمامور به لانه حكم هناك بانه خارج عن عهدة الامر وانه ليس بعاص ولا نسلم
ان النهي يدل على الفساد بمعناه والاستبعاد ظاهر من ان نهي به بجعل مباشرته سببا للملك الذي هو نعمة
ومطلوب للعقلاء وانما استقبح الجمع بين الامر والنهي في شئ واحد لانه لا يصير طالبا لعدم ما يكرهه او كارها لعدم ما
يطلبه فان النهي عنه مطلب لعدمه وسعي في اعدامه وتعليق الحكم به سعي في تلبسه ودليل على طلبه وانما قبح تكليف ما
لا يطاق لعدم حصول فائدة التكليف فهاهنا اولى ان يقبح للتناقض بين المطلوبين فهذه دلالة معنوية قوله
المراد من الفساد في المعاملات غير ما هو مراد بالفساد في العبادات لا نسلم في هذا المقام لانا جمعنا بينهما
بهذا المعنى المشترك الذي هو علة للفساد فافتراقهما بعد ذلك لخصوصية لا مدخل لها في العلية لا يضر واما قوله
الجواب عن هذه المعارضة مذكور في الخلافيات فلنا ان نقرر هذه القاعدة من وظائف الاصولي والحق ان النهي من حيث
هو نهي يقتضي الفساد في العبادات والمعاملات جميعا وحيث يتخلف فانما يتخلف لدليل منفصل حيث لا يكون المراد
باللفظ حقيقة ولا يكون المنهي عنه هو الممنوع عنه بالحقيقة بل ما يجاوره كالبيع وقت النداء فانه ما منع عنه لذاته
بل لما يجاوره من ترك السعي المامور به قال رحمه الله المسئلة السادسة المطلوب عندنا بالنهي فعل ضد المنهي عنه
الى اخره اقول النهي قد يرد حيث يكون المطلوب فعل ضد المنهي عنه كما ذكرتم من النهي عن البيع وقت النداء
واما ان كل نهي يكون المطلوب منه ذلك فهذا مشكل لان من صور النهي عن الشئ ما لا يفهم فيه غير ترك ذلك الشئ مثل
ان يقال لا تفعل وانصرف فان العبد اذا نهاه السيد عن فعل واقتصر عليه ولم يوجد هناك قرينة دالة على الزيادة
فبقي العبد كما كان ولم يشرع فيما نهاه عنه ولا في غيره بحيث لا يصدق انه فعل فعلا ما فانه يعد ممتثلا للسيد
مطيعا ثم نقول ان عنيت بالضد كل فعل لا يجامع المنهي عنه فليس الافعال ليس مقتضى المطلوب منه بل لا يمكنه
الامتثال الا بكل ان النهي عن الزنا ليس عن المحالات وان عنيت به ترك الزنا فقط فهو الذي ذهب اليه ابو هاشم
وهو نفس ان لا يفعل وان عنيت به امرا اخر فلا بد من بيانه سلمنا ان النهي يرد بما كان مقدورا للمكلف لكن لم قلت
ان الترك الذي هو ان لا يفعل ليس مقدورا للمكلف لان القدرة على الطرفين سواء لها نسبة الى الفعل والى الترك على
السواء كما ان الفعل مقدور كذلك تركه مقدور والا لما كان قادرا وقد اعترف المؤلف بهذا مرارا حيث قال القادر

على الفعل ان لم يكن قادرا على الترك فهو مضطر وليس بقادر واذا كان كذلك كان الترك معدوما واللطف يا قصدها هنا وكونه
يحصل علم او عن علم لا يخرجه عن ان يكون مقدورا على ان الترك العادي لا يكون عدما محضا ولا عدما اصليا بل هو
ترجيح للبادي على الفاعل بما حدث فيه بالنسبة الداعي الى الترك سلمنا ان ذلك عدم لكن لم لا يجوز ان يكون مقدورا
وقد سبق ان متعلق الفعل لا يجب ان يكون امرا ثبوتيا قال رحمه الله المسألة الاولى في تعريف العموم
للقول الجامع اقول اما الحد الاول فالمراد بقوله المستغرق لجميع ما يصلح له اما ان يكون هذا اللفظ
العموم وهو المفهوم من قوله هذا ولا يجوز ذلك لان لفظ العموم لا يصلح للواحد والاكثر من احاده فانه لم يوضع
للواحد ولا للاثنين ولا يصح ان يقال الرجال ويريد واحدا او اثنين واما ان يريد به لفظا اخر وليس هاهنا لفظ
اخر غير ما وضع للعموم وهو يصلح له وهو غير مستغرق لجميع ما يصلح له لانه لم يصلح الا للعموم وليس وراءه
استغراق اخر حتى يستغرق العموم فالجمع يكون اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له مع انه يكون صالحا لكل واحد
واحد بعد وكما ان لفظ الواحد والتثنية لا يستغرق جميع ما يصلح له كذلك لفظ العموم لا يستغرق جميع ما
صلح له لامتناع حصول ما استغرق بل لكل واحد بعد عن ما صلح له ولئن قال المراد منه ان العموم لفظ
مستغرق لجميع ما يصلح له اللفظ الداخل فيه لان العام يشتمل على الواحد فان الرجال مشتمل على رجل قلت ذلك
الاشتمال من حيث المعنى دون اللفظ فان لفظ الرجال لم يشتمل على رجل ولا معرف ولا نشبه بل اشتمل على لفظ الجمع
وللنزاع ذلك لا يطرد فان لفظ كل عام ولم يشتمل على شيء من ذلك ايضا لو كان كذلك لزم ان يكون العام مركبا وكيف
وقد شرط في الحد الثاني ان لا يكون مركبا واما الحد الثاني فقوله واحترزنا باللفظ عن المعاني غير مستقيم لان اللفظ
هاهنا موضوع مكان الجنس والتحرز انما يكون بالفصول بعد الاشتراك في جنس كذا فقوله عن الالفاظ
المركبة غير سديد لان اللفظ العام قد يكون مركبا مثل قولنا المسلمون والمؤمنون وساير ما يشبه ذلك فانه مركب
من الواحد والزوائد وما اضيف اليه مما يفيد الاستغراق وبقي المؤلف من زعم ان كل شيء مشتق مركب من المشتق منه
ومن غيره والعام والجمع قد يكون مشتقا فقوله وبقولنا الدلالة عن الجمع المنكر فانه يتناول جميع الاعداد
للرجوع جهة الصلاحية فان التحرز غير حاصل بقيد الدلالة وحدها فان الجمع المنكر له دلالة في الجملة على الزايد
على الاثنين ولا يمكن ان يقال له دلالة اصلا واما انه لا دلالة له على كذا فذلك لتيسير يكون في المدلول لا في الدلالة
فقط وهنا يصدق التحرز بلفظ الدلالة فقط فقوله من غير حصر احتراز عن اسماء الاعداد دفعه
نظر لانه ان كان معناه ان المدلول عليه باللفظ العام غير منحصر في شيء اصلا فليس كذلك وان قلنا الرجال
والعبيد كل واحد منهما عام وهو يوجب الحصر وان كان معناه انه لا ينحصر في عدد معين فالجمع المنكر كذلك
فانه يدل على اثنين فصاعدا ولا ينحصر في عدد معين بل قولنا عدد وقولنا كثير منكثر وزايد على الواحد وزايد على

الاثنين كل ذلك الفاظ دالة على شيئين فصاعدا من غير حصر في عدد معين ولئن قال الكل اللفظ العام يندرج فيه كل
افراد ذلك الجنس والجمع المنكر ليس كذلك لاحتمال ان يندرج فيه وان لا يندرج قلت هذا غير مدلول في هذا اللفظ الا مدلول
عليه بوجه فثبت ان كل واحد من هذين الحدين غير منطبق على المحدود فالاولى ان نقول اللفظ العام هو اللفظ المستغرق
لجميع احاده بالدلالة التي لا تنحصر في عدد معين وقد صار ثابتا ذلك له بوضع واحد فقولنا المستغرق لجميع احاده يخرج
عنه التوصيان فانه لا احاد له فلا يتصور فيه الاستغراق لجميع الاحاد وقولنا بالدلالة يخرج عنه لفظ المنكر والمتعدد
والزايد على الاثنين فان هذه الالفاظ لا تستغرق جميع الاحاد بالدلالة بل بالصلاحية وكذا الجمع المنكر يصلح لجميع الاحاد
للزايد عليه وقولنا التي لا تنحصر في عدد معين خرج عنه اسماء الاعداد كالمائة فانها تستغرق احادها لكن تلك الاحاد
المحصورة في عدد معين وكذا التثنية والجمع منحصر فان الاثنين يستغرق احاده لكن تلك الاحاد محصورة ولذلك الجمع المنكر
يستغرق بالدلالة المبهمة لكن الحصر في عدد وهكذا ساير الالفاظ التي عددناها وقولنا وقد صار احاده له بوضع
واحد احتراز عن العام المشترك واللفظ الذي له حقيقة ومجاز فانه لا يستغرق احاد معنييه واحاد مجازه لان هذه الاحاد
صارت احادا له بوضع واحد ان اللفظ العام قد يكون مفردا وقد يكون مركبا فانا لم نقيد العام في تحديدنا بهذين
القيدين بينا ذلك التمرد انه وما يكون من معارضة ما يكون بالمطابقة وغيرها قال رحمه الله المسألة الثانية المفيد
للعموم اما ان يفيده لغة او عرفا او عقلا اقول لما حد اللفظ المفيد للعموم في المسألة الاولى لحده شرع في المسألة الثانية
في تقسيم المفيد للعموم ولا ينسا در الى الفهم الا تقسيم ذلك المحدود وهاهنا نكتة وذلك المحدود كان ذلك المفيد للعموم اما ان
يفيده لغة او عرفا او عقلا لا يصلح ان يكون ذلك العموم المحدود لانه ذكر في احد الحدين انه يكون اللفظ صالحا له بوضع
واحد وما يدل بالعقل لا يكون بالوضع فلا يكون موردا للقسمة مشتركا والوجه الثاني انه قسم الذي يفيده لغة الى ما
يفيده على سبيل الجمع والى ما يفيده على سبيل البدل والمحدود لم يكن دالا على سبيل البدل بل احترز بالاستغراق عما يكون على
سبيل البدل في الحد الاول وبالدلالة في الحد الثاني واما ثالثها فانه قسم ما يفيده على سبيل الجمع الى ما يكون اسما
موضوعا للعموم والى ما يكون كذلك بل يعرض له ما يوجب عمومه والمحدود لم يكن كذلك اما في الحد الثاني فانه لم يجعل
المولد والمعاني من العمومات واما في الحد الثاني فلان الاستغراق بالوضع اخذه في حد العام فما لا يكون كذلك
بل يفيده بالقرينة لا يكون عاما ولا شك ان الجنس الداخل عليه اللام مركب ولذلك الجمع المضاف مركب والنكرة في النفي مركب
وفي الحد الثاني اخرج المركب عن ان يكون عاما واما قوله حرمت عليكم امهاتكم يفيد في العرف تحريم جميع وجوه
الاستمتاع فيه نظر لان الاستمتاع بالشيء على وجوه كثيرة والعرف هاهنا لا يعني تحريم الاستمتاع بالكلام في جميع هذه
الوجوه حتى بالمؤانسة والمعاونة على امور الدنيا والاخرة والمناصرة قال رحمه الله المسألة الثالثة المشهور
من قول فقهائنا انه لو قال والله لا اكل الخبز لم يجز ان يصح النية في الملفوظ قوله الملفوظ هو الاكل

فلنا الاكل اذا هو ملفوظ فلذلك ما اقترن به من حرف النفي ملفوظ وذلك يوجب العموم فان قول القائل لا اكل
يوجب العموم لما اعترف به ان النكرة في سياق النفي تعم مع ان الاكل الملفوظ ليس الا المصدر الذي لما اقترن به ما يوجب
التعميم صار عاما مساويا لا اكل وصح النية فلذا اما نحن فيه وذلك ظاهر لا غموض فيه ولانه لو قال لا اكلا
اكل ولم ينشر لم ينو التخصيص حنث باي شي اكله ولو لم يفد العموم لما كان كذلك واذا كان عاما ما ثبت النية
فيه في الملفوظ ولانا ما ذكره في حد العام وفي اقسام العام يحرز كلما هو موجود في هذا اللفظ وكان عاما ولانه يصح استثنا
اي اكل لا اي ما كول كان عند هذه القضية وصحة الاستثنا يدل على العموم على ما قرره السوال الثاني انا لا نسلم انه ليس بعام
بل هو مجرد المصدر الدال على الماهية التي لا تشكل انه قابل للتخصيص والتعميم فلم لا يجوز ان تخصصه بالنية فلا تكون النية منصرفة
في الملفوظ وهذا كمن قال لا ادخل الدار ثم نوى دارا معينة فانه يصح تنسكه مع ان لفظ الدار مشترك ان المالك ذهب انه لا
يعمل النية في الملفوظ فلم لا يجوز ان تستعمله في غير الملفوظ واما القياس على المكان والزمان فبعيد لظهور الفرق
لان دلالة الاكل على الماكول دلالة تضمنه استلزامه لا يعقل اللفظ عنها اصلا فان من سمع لفظ الاكل او اكل
او اكلت لا بد وان ينتقل ذهنه الى الماكول وقد لا يخطر بباله الزمان والمكان فالماكول داخل في تمام الاكل فانه لا
يتصور فهم اكل بدون فهم ماكول وليس الزمان والمكان كذلك واما الجواب عما قيل ان فيه ضعيف لان قوله
اكلا ليس مصدرا حقيقيا بل هو منكر لا يستقيم لان النحاة اتفقوا على ان مثل هذا مصدر وكل ما جاء مثل هذا انقال
انه مصدر كقولك ضربت ضربا واكلت اكلا بل لو قال اكلت خبزا وضربت رجلا فهذا يكون منكرا وما ضربنا واكلا
فهو مصدر سوا سميته مع كونه مصدرا منكرا او لا تسميه والمقصود ان هذا اذا كان مصدرا فهو مدلول في قوله
اكلت وان لم يلفظ به لان المشتق يندرج فيه المشتق منه على ما اعترف به فلا يبقى فرق بين قوله اكلت وبين قوله
اكلت اكلا في معرض النفي سلمنا انه ليس مصدرا بل هو منكر لكن لما جاز في المنكر يجوز في المصدر بالطريق الاولى
لان المنكر انما يختص فيه النية لكونه صالحا لكل واحد من الاحاد مع انه لا يصلح للجمع ولا للنسبة ولا للعموم فالمصدر
الذي هو صالح لكل واحد من هذه الاقسام اولى بان يصح قوله بان التنكير ليس وضعا فانما هو في نفسه فلنا بل
هو وصف قائم به فانه صالح للكل واحد من الاحاد ولكونه منعينا في نفسه لما كان ذلك الكل واحد يكون ايضا دالا المنكر
وايضا معينا في نفسه ولا يعينه المتكلم في مثل قوله ضربت رجلا لكن لتنزيل ذلك لكونه منكرا فانه يوجد المنكر في غير هذا غير معين
كقوله اعطني درهما واستفرضت عبدا فلنا ان الحق مع من صحح التخصيص بالنية كالاستثنا قال رحمه الله المسئلة
التاسعة قال الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكاية الحال الى اخره اقول لما كان النبي صلى الله عليه وسلم منزها عنه
يجوز لا يجوز اطلاق القول لو اختلف الحكم فيها وان علم خصوص القضية لئلا يشتبه ذلك على الحاضرين فيظنون انه لا فرق
بين ورود العقد عليهن على سبيل الجمع او على الترتيب او يصير ذلك سببا لضلالهم بل اللائق به الاستفصال اعادة

وتنبيها للمنهي طريق غيره وان لم يكن ذلك الاستفهام والاستعلام كما قال لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر اينقص
الرطب اذا جف والقصد تنبيههم على علة الحكم والتنبيه على نقض الحكم اولى قال رحمه الله المسئلة الحادية
عشر الخطاب اقول قوله يا ايها الناس خطاب مع الموجودين في العصر ينافي ما قرره في ان المعدوم
يجوز ان يكون مامورا بمعنى انه اذا صار موجودا يصير مامورا بالامر السابق وها هنا ايضا لم لا يجوز ان يكون المعدوم مخاطبا
بالخطاب السابق عند وجوده فيكون الخطاب الوارد في عصر النبي صلى الله عليه وسلم خطابا للموجودين ولمن ياتي بعد
ذلك ولا يحتاج الى دليل منفصل سلمنا ذلك لكن قوله من لم يكن موجودا لا يكون انسانا ولا مومنا غير مستقيم
لان الانسان في نفسه وحقيقته يكون انسانا ابدا ولذا المومن فان السواد سواد وجد او لم يوجد ولا يتصور
ان يخرج السواد من حيث هو سواد عن ان يكون سوادا فلا انسان من حيث هو انسان ان كان موجودا كان انسانا وان كان
معدوما كان انسانا بل لو قال من لم يكن موجودا لا يخاطب بقول القائل يا ايها كان اقرب وقوله ذلك معلوم
بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فيه نظر فانا نقول هذا ان كان معلوما في اول الاسلام للموجودين في ذلك الوقت
ان هذا الخطاب يكون متناولا لمن سياتي او لكن ثبت الحكم في حقهم بالضرورة ام حصل لنا هذا العلم بعد ما حصل السلف
علمنا بهذا الحكم والاول ممنوع اذ يفتقر بيان ان تناول الخطاب لمن سياتي لا يجب العلم باندراج من سياتي في ذلك
الحكم فضلا عن ان يكون ذلك العلم ضروريا لجواز ثبوت الحكم في حق طايفة دون اخرى وفي صورة دون اخرى
على ما عرف في مسلة المفهوم والثاني مسلم لكن انما حصل لنا العلم به لما رجح التكليف والصحابة بذلك الذين يقول
هم من بين عملوا ذلك فان كان في ذلك الدليل المنفصل الذي به يعلم ثبوت الحكم في حقنا من يزعم ان الخطاب ما تناولنا
وعلمنا الحاصل الان بالضرورة ولا يفيد ذلك وايضا نقول العلم الضروري الحاصل لنا باندراجنا في ذلك
الحكم واستحالة حمل الخطاب علينا لا يقتضي علما بان ذلك الخطاب ما تناولنا وانما يعدى الينا الحكم بل نقول
انما ثبت الحكم في حقنا ايضا بعين ذلك الخطاب ولا يكون هذا العلم الضروري دليلا منفصلا عن الخطاب
بل على فيما حمل الخطاب علينا فمن ادعى ان العلم الضروري حاصل بهذا الا بانسحاب مع علمه بتناول
الخطاب فعليه البيان واما اعتراضه على الطريقين الاخرين فتقول ان العلما المرتدكرو اهر لكن الطريقين
بعد ان علموا وسلموا ان الخطاب ما تناولنا وانما يعدى الحكم الينا من غير تناول الخطاب تمسكا بما ذكروه
للذين ما علموا تردد الناس في ان الخطاب المشافهة مثل قوله يا ايها الناس يا ايها المومنون هل يتناولنا
ام لا وبعد التناول جوزوا التخصيص طايفة بعد ذلك عن هذه العمومات لا جرم تمسكوا بما ذكروه من
الاية والحديث والمعقول لان قوله وما ارسلناك الا كافة للناس يندرج فيه الموجود والمعدوم والحاضر
والغايب فانه واحد امنا او حكم وقال لتكل انسان يا امروا وقال انسان فيهم اندرج في حكمه الا من كان موجودا

سمع هذا الوقت ومن سيوجد بعد إلى القيامة لأنه يسلم أن الخطاب لا يتناولنا لكن هذا النص المنفصل عن ذلك الخطاب
اقتضى ثبوت حكم الخطاب في حقنا سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن أنتم الناس والأحمر والأسود تختص بالموجودين
لأنه فرق بين خطاب المشافهة وبين هذا اللفظ العام ألا ترى أن السيد لو خاطب طائفة من عبيده وفرض عليهم
أمرًا بأن قال يا عبيدي عليكم أن تفعلوا كذا تخصص ذلك بالحاضرين عنده ولو قال على عبيدي أن يفعلوا كذا تناول
الحاضرين والغائبين فلا يلزم من عدم اندراج المعدوم تحت خطاب المشافهة عدم اندراجهم تحت هذا
الخطاب والتحقيق فيه أن يقال قد علمت أن كلام الله قديم وأزلي وكلامه المعنوي قائم بذاته في الأزل وقد
فرغ من كل حكم على كل طبقة في الأزل وإنما الخطاب الكلامي اللفظي للإعلام والتنبيه على الحكم القديم وفي
هذا التنبيه يقوم البعض مقام الكل ونظيره أن ملكًا إذا تفكر في أهل مدينة وفي حال قبيلتهم ورأى أن يحكم
على جميعهم بشيء فخص طائفة منهم وبين فيهم بالخطاب يا أهل هذه المدينة أو يا بني فلان اعلموا أن عليكم كذا يعمهم منه
اندراج الكل تحت حكم ذلك الخطاب لأن البعض منهم قام مقام الكل ومن ذهب إلى أن الناس مأمورون في الأزل
بشرط وجودهم والأمر حاصل في الأزل وأراد به هذا المعنى فهو مصيب قال رحمه الله إذا قال الصحابي سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم إلى آخره قضيت بالشفعة للجار رواية محضة عن قوله لا عن فعله ولا فرق بين هذا وبين ما قال بعده
بشيء أما قوله صلى الله عليه وسلم قضيت بالشفعة للجار فإذا كان أحدهما نوع منه حاشا العموم لدلالة على الآخر
ولدلالة قول الصحابي في موضع فرق بينهما قال رحمه الله المسألة الرابعة عشرة إذا قال الراوي نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر إلى آخره أقول هذه التخطئة فيها نظر لأن هذا القائل ربما يزعم
أن اللفظ يقع عليهما بالتواطؤ لا بالاشتراك ولئن سلم أنه بالاشتراك لكن وقوعهما إنما هو على التعاقب في
الزمان فلو حمل اللفظ على أحدهما بعينه وهو المتأخر منهما زمانًا فقد حمله على وقوع الصلوة بعدهما
جميعًا ولا يكون عند ذهب إلى استعمال اللفظ المشترك في معنييه جميعًا قال رحمه الله المسألة الخامسة
عشرة قال الغزالي رحمه الله المفهوم لا عموم له إلى آخره أقول ما ذكره في العام يعني أنه لا يكون
للمفهوم عموم إذ شرط أن يكون العام لفظًا فليس لهذا تخصيص والغزالي في هذا التجاوز عن دلالة ... لو
ثبت كونه حجة لزمه القطع بانتفاء الحكم عما عداه قلنا عن كل ما عداه أو يكفي فيه ما يطلق على سلب
الحكم عما عداه والأول ممنوع لأن فائدة التخصيص بالذكر حاصل بهذا الثاني ولا يتوقف على النفي
عن الكل والثاني مسلم ولكن ذلك لا عموم له والأولى أن يقال المفهوم له عموم ويستفاد ذلك وينفذ
بقدر ما كان أصل الدلالة يستفاد منه وإذا قال في سائمة الغنم الزكاة يستفاد نفي الزكاة عن معلوفة الغنم فقط عن كل
معلوفة من الغنم ولكن لا ينفي عن كل معلوفة من سائر الأجناس لأن هذه الدلالة معنوية مبادرة إلى الفهم فتستفاد

المسألة التاسعة عشرة ... العام ... الأكثر

بقدر ما يتبادر إلى الأفهام قال رحمه الله القسم الثاني في الخصوص إلى قوله كان ذلك الاعتقاد حقًا أو
باطلًا أقول هذا التفصيل فيه نظر لأن حد التخصيص إذا كان إخراج بعض ما يتناوله اللفظ فالمخصوص هو
المخرج ثم الإخراج ليس إخراجًا عن التناول فإن التناول متحقق ولا يمكن أن يقال خرج عن التناول بالمخصص لأن الخارج
عن التناول لا يحتاج إلى إخراج المخصص لكونه خارجًا بنفسه بل هو إخراج عن الإرادة ومعناه عند التحقيق أنه وجد
دليل الدخول في الإرادة ثم عارضه دليل آخر دل على أنه خارج عن الإرادة فقابل الإخراج عن الإرادة على هذا
التفسير لا يكون نفس الإرادة ولا قصد المتكلم بل إرادة المتكلم فصله إذ لو لم يقع هذا التعارض وهذا
الظن لأنه لم يرد إلا البعض مع إطلاقه لفظًا يشعر باندراج الكل في الإرادة فالإرادة مؤثرة في وقوع
هذه الحالة لا في التخصيص بالتفسير المذكور بل المخصص يطلق على ما ذكره من المعنيين وعلى الدليل وهو الدليل
الذي به خروج ذلك البعض عن الإرادة قال رحمه الله المسألة الثانية في الفرق بين التخصيص والنسخ
إلى آخره أقول من فسر التخصيص بمعنى عام يشمل الاستثناء والنسخ لا مناقشة معه لكن هذا تفسير
للمؤلف وذلك لأنه ذكر في حد التخصيص أنه إخراج ما يتناوله اللفظ ثم ذكر مثل هذا أن الخطاب لا يتناول غير
الموجودين في وقت الخطاب فالناسخ إذا ورد بعد انقراض ذلك العصر فلا يكون قد أخرج بعض ما تناوله
اللفظ لأن الخطاب المتقدم لم يتناول هؤلاء وحينئذ يظهر التناقض قال رحمه الله المسألة الثالثة
فيما يجوز تخصيصه وفيما لا يجوز إلى آخره أقول إن كان المراد بالواحد هو الواحد بالشخص فذلك
غير جائز فإنه إذا قال من دخل داري أكرمته ثم قال إنما أردت عمرو بن زيد غاية ... وإن كان المراد الواحد بالنوع
أو الصنف جاز مثل أن يقول من دخل داري أكرمته ثم قال أردت به العلماء أو الشجعان فإن هذا يجوز وكذلك
لو قال لعبده أعط الرجال ثم قال أردت به الشجعان أو العلماء فهذا واحد بالصنف فيجوز ولا فرق بين ألفاظ
المجازاة وغيرها في هذا وكذا الخلاف بين القفال وغيره إن كان المراد الواحد والثلاثة بالشخص فلا يجوز
ولا في الأربعة كما ذكره أبو الحسين وإن كان المراد الواحد بالصنف فيجوز في الواحد والثلاثة فصاعدًا
ولكن ما ذكره أبو الحسين غير دافع لهذا الذي ذكره بما اعتبره من الكثرة فإن القائل يعتق كل من في البيت
وكان في البيت ثلاثة ... فلا يصح ... فيما إذا كان ثلاثة أو أربعة والأولى أن يقال كان
العام ينظر فيه هل يكون تحته أصناف كثيرة أو أنواع كثيرة كل نوع منه وصنف يحوي أفرادًا غير محصورة
كالحيوانات تحتها أنواع كل نوع يحوي أفرادًا غير محصورة كالإنسان الذي تحته أصناف كل صنف يحوي
آحادًا غير محصورة أو لا يكون العام كذلك بل لا يحوي غير الأفراد مثل قولنا كل من في الدار وكل ما في
الخزانة من الثياب أما الأول فيجوز إنهاء التخصيص إلى نوع واحد لوجود الكثرة في ذلك الواحد وأما

قول

القسم الثاني فلا يجوز فيه ذلك بل لو قال اناس واراد به الواحد لم يجز فلذلك اذا ذكر بلفظ العموم ولا اقصا الثلثة او الكثرة
التي ذكرها ابو الحسين يلغي بل لابد في حسن الاستعمال ارادة معظم تلك الافراد بحيث لا يخرج عنه شي يعتد به فانه لو قال بعث
كل ما في البيت من الرمان وكان فيها العدد من الرمان فضاع تسعمائة حبة وقد بقي قدر مائة دون ذلك فيها هنا لا يستقبح اطلاق العموم وفيه
وذكر كل ولو قال اعطيت كل من في المدينة واعطى معظمهم بحيث لم يخرج عنه الا شرذمة غير معروف من ساكني تلك المدينة
فان هذا الكلام لا يستقبح ومتى لم يكن كذلك استقبح فهذا تفصيل حسن واما استعمال لفظ الجمع والعموم في الواحد
المعظم فهو ليس من قبيل تخصيص العام في المثال الذي ذكره في جواب بقوله تعالى لان التخصيص هو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ
وفي قوله تعالى ام يحسدون الناس لم يتناول اللفظ غير الواحد بل انما ذكر بهذا المثال من حيث قال هذا سنة العرب ويراد به سنة
واحد منهم هو ملكهم وقال هذا وضع النجم ويراد به الواحد هو الملك المعروف منهم قال رحمه الله المسئلة الثانية
اختلفوا في ان العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز الى اخره اقول ما اختاره هاهنا بنا فيما ذكر في كتاب
اللغات من ان دليل اللغات ان التخصيص يقابل الحقيقة وبينها منافاة حيث قال الخلل بر خلاف الكلام بنا على حصر احتمالات
وعدم حملها احتمال التخصيص وايضا عند اطلاق العام وارادة البعض من جملة وجوه المجاز حين حصر وجوه المجاز وعدها
فدل على ان الحقيقة لا يكون مرادة بالعام الذي دخله التخصيص ثم ان جعل التخصيص حتى يندرج فيه النسخ والاستثناء ويلزم
من ذلك عدم ارادة الحقيقة في صورة الاستثناء لحصول التخصيص وانه مجاز يتحقق المجاز فيه بل ذاك الذي نحن به ان نختار مذهب ابي
علي وابي هاشم ثم نقول الذي اختاره ابو الحسين لكن التفصيل الذي ذكره المولف فيه نظر لان قوله لفظ العموم حال انضمام الشرط
والاستثناء يفيد البعض ان اراد به انه لا يفيد معنى انا لا نفهم من لفظ العموم ذلك البعض ما لم ننظر الى الشرط والاستثناء فهو
مسلم لكن العام في سائر صور التخصيص كذلك ايضا ما لم ننظر الى الدليل المنفصل لا نفهم البعض من اللفظ العام وان اراد به ليس المراد
هو البعض فليس كذلك بل المتكلم اراد به البعض لكن الاشتباه علينا وان اراد به انا علمنا ان المراد من العام هو البعض لما
هو الاستثناء والشرط لكن الدليل المنفصل في سائر الصور التخصيص اذ علمنا ان المراد من اللفظ العام هو البعض لما يحصل
بالقرينة المنفصلة فلا فرق وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ثم قوله لانه لو افاده بانفي شي يغيره الشرط او الاستثناء فهذا
القدر حاصل في صورة القرينة المنفصلة فيقول اللفظ العام لا يفيد ذلك البعض والا لا تتغير بين تغيره القرينة المنفصلة
فثبت ان العذر الذي ذكره لا يفيد ما ادعاه من الفرق فقوله ان كل البعض يفيده المجموع وافاده ذلك المجموع لذلك البعض صفته
مساوية فان الحكم يعول على ذلك البعض لما يفيده اللفظ العام مع القرينة المنفصلة وافاده المجموع لذلك البعض يكون
حقيقة والاولى ان يقال ان اهل اللغة وضعوا الالفاظ المفردة لكل واحد منها بازاء معناه المخصوص بطريق يستعمل
على انفراده ووضعوا المركبات بازاء معانيها المركبة لكن بوضع كلي في طريق اجمالي لان عدد وجوه التركيب لا ينحصر بانفرادها
بل امكنهم ان قالوا اذا كان التركيب على جهة الاضافة بحرف كذا افاد معنى كذا واذا كان التقييد افاد معنى كذا واذا كان

بطريق الاشتراك بحرف كذا افاد معنى كذا واذا كان في طرف الاثبات افاد معنى كذا واذا كان في طرف النفي افاد معنى كذا
واذا عرفت ذلك فنقول افادة اللفظ المركب للمعنى المركب على حسب احدها ان يفيد المركب معناه الحقيقي مع افاده
كل مفرد بمعناه الحقيقي وكل مركب داخل في هذا المركب ايضا لمعناه الحقيقي وذلك مثل قول القايل ليس لفلان علي الف
او قول لفلان علي الف الا تسعمائة فان هذا التركيب لا يمكن ان يفيد معناه الحقيقي مع افاده كل ما يندرج فيه لمعناه
الحقيقي لان قوله علي الف يندرج في كل واحد من المثلين المذكورتين ولا يمكن ان يراد به الحقيقة هاهنا لان حقيقته ثبوت
الالف في ذمته وذلك لا يجامع ما هو حقيقة المجموع واذا كان الامر كذلك فهم نظروا الى المركب وما استعمل فيه من المعنى
فاذا استعمل المركب في معناه الحقيقي قالوا الكلام حقيقة ولم يلتفتوا الى حال ما يندرج فيه من المفردات والمركبات
وصورة الاستثناء والشرط والصفة من قبيل المركبات الموضوعة بطريق الاجمال فاذا اريد بالجملة معناها الموضوع قيل ان
هذا استعمل بطريق الحقيقة ولم يلتفتوا الى حال ما في الجملة من المفردات وسائر المركبات واما اطلاق العام وحده
الذي يخصصه دليل عقلي والدليل الذي يخصصه قرينة منفصلة عن متصلة بالكلام فغير معدود من المركبات حتى يكون
الالتفات فيه الى افاده المجموع دون ما يندرج فيه بل الكلام هاهنا غير العام المذكور ما دام لم يقع مفيدا لمعناه
الحقيقي كان مجازا فهذا اظهر الفرق الذي قصده ابو الحسين وهو منقول عن القاضي ابي بكر ايضا قال رحمه الله
المسئلة ان بعض يجوز التمسك بالعام المخصوص الى اخره اقول هذه الحجة مغالطة وبيانه ان العام قد يراد به
العام المخصوص الذي وقع النزاع فيه وقد يراد به العام الغير المخصوص خاصة وقد يراد به القدر المشترك اي
العام من حيث هو عام فان اراد به العام الغير المخصوص فهو مستغن عن هذا الاحتجاج ونحن نسلم انه حجة وان اراد
به مطلق اللفظ العام او العام المخصوص فهذا الاحتجاج لا يفيد كونه حجة وكل هذه المغالطة بهذا الطريق بان
يقول لو توقف كونه حجة في هذا القسم على كونه حجة في القسم الاخر وتوقف على كونه حجة في الكل فما الذي يلزم من ذلك
قوله فيلزم منه الدور قلنا ولم يلزم الدور منه نقضي عليه بانه لا يكون حجة اصلا وهو مراد فاضل المعنى قال الدور
من لوازم التوقف لا من لوازم كونه قلت قد يسمى التوقف ولا يلزم كونه حجة على بعضه سلمنا
انه لا يتوقف على شي من ذلك لماذا يلزم ان يكون حجة وذلك لان الشي قد لا يتوقف على شي اخر بمعنى انه لا يعلو له بذلك
وبدونه ايضا لا يوجد فانا نقول صحة صلوة الميت لا يتوقف على صعود السطح ومع ذلك لا يلزم ان يصح صلوة
المحدث لان عدم التوقف له معنيان احدهما غير صحيح في نفسه ومع ذلك لا ارتباط لاحدهما بالاخر ثم الذي يعم
الحل هو ان قولنا الشي العلاني يتوقف على كذا قد يراد به انه ما لم يوجد كذا لا يوجد هذا ومتى وجد كذا وجد هذا
ويكون مفهوم كل واحد منهما مغاير للاخر ويكون بحيث يصح تعلم احدهما على الاخر وقد يراد بالتوقف هذا المعنى
الا انه لا يلزم من وجود الموقوف عليه وجود الموقوف بل عدم الموقوف عليه يستلزم عدم الموقوف لكن لا يلزم من وجوده

مسلوما له وعلى هذا فعدم التوقف له طرق منها ان ما جعله موقوفا عليه لا يستلزم الموقوف لا من طرف
الوجود ولا من طرف العدم ومنها ان لا يكون الموقوف والموقوف عليه شيئان متغايران بل هما شي واحد و
ان لا يصح تقدم احدهما على الاخر وان تغايرا مفهوما هما واذا عرفت ذلك فنقول ان فرض الكلام في العام
مطلقا من حيث هو عام قلنا لا نسلم توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لان معنى انه يكون حجة بدون
كونه حجة في الكل بل المعنى ان كونه حجة في البعض ليس مفهوما مغايرا لكونه حجة في الكل بحيث يصح تقدم
احدهما على الاخر وكذلك كونه حجة في البعض المعين لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر بمعنى انهما لو تغايرا
فصح تقدم احدهما على الاخر بل كون العام حجة في هذا البعض وفي ذلك البعض وفي الكل عند تناسب في الخارج لا يمكن
انفكاك البعض عن البعض ولا تعلم البعض على البعض ولا تصور ذلك وان ثبت التغاير في الذهن ويمكن
تفهيم هذا بالمضاف فيرايضا فان كل واحد منهما غير متوقف على الاخر بما ذكرنا من المعنى ومع ذلك لا يمكن ان يعقل وجود
احدهما بدون الاخر لما ان عدم التوقف بما كان لعدم تقدم احدهما على الاخر ولذلك الحال في فرض الكلام في العام
المخصوص قال رحمه الله الوجه الثاني للجاحد اقول منع اولا قيام المقتضي لان العام بعد ان
دخله التخصيص صار مجملا ولا دلالة ولا اقتضاء في المجمل وثانيا ان صار مجملا لان المخصوص يدل على ان الحقيقة ليست مرادة
بهذا اللفظ واذا لم تكن الحقيقة مرادة باللفظ ووجوه المجاز كثيرة فما لم يتبين رجحان البعض على البعض لا يمكن الحمل
عليه فصار كاللفظ الخاص اذا دلت قرينة على ان الحقيقة غير مرادة فانه يجب التوقف فيه الى ورود البيان لذلك
العام اذا خص وعلى هذا المنع ان الصيغة بعد التخصيص دالة على ثبوت الحكم في كل الصور بل انما تدل الصيغة لو
لم يدخلها التخصيص فليس حال الصيغة لما دلت على الكل اذا لم يدخلها انها متناولة لكل الصور
فالضابط في الدلالة التناول وذلك موجود بعد التخصيص قلنا الصيغة انما تدل لاجل التناول والظهور
ارادة الحقيقة فاذا بطل ذلك الظهور وعلم ان الحقيقة غير مرادة لا يبقى تلك الدلالة ثم انه ان يحصل اقتضا والدلالة
بمجرد التناول لم [illegible] عناه في المقدمات الاخر وقوله المعارض لا يصلح معارضا قلنا لا نسلم ولا نسلم ان علم
الحكم في صورة مندرجة مع اخرى تحت عام يثبت الحكم فيهما لا يمنع ثبوته في الاخرى او لا يمنع المجتهد من اثبات الحكم
في الاخرى وظاهر انه يمنع لما مر من الاجمال الذي ذكرنا وما [illegible] تسليم المقتضي على هذا التقدير لكن اذا يثبت
الحكم بناء على مثل هذا المقتضي لانه ليس المقتضي غير تناول المقتضي فاهو منقوض بما وافق المؤلف [illegible] على انه
لا يكون حجة هناك وهو ما اذا كان التخصيص مجملا واعلم ان هذين الوجهين الذي استدل بهما في هذه الصورة
يمكن ايضا ان يستدل بهما فيما اذا كان التخصيص مجملا اما الوجه الاول فلانه يقال في كل بعض يريد اثبات
الحكم فيه ان كونه حجة في هذا البعض اما ان يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر او في الكل او لا يتوقف

على واحد منهما الى اخر ما ذكر وكذلك الوجه الثاني فانه يقول المقتضي قائم وهو الصيغة الدالة على الحكم في الكل
والمعارض الموجود وما هو كونه مخصوصا في الجملة لا يصلح معارضا لجواز ان يكون الصورة المخصوصة غير هذه الصورة
ولا يلزم من علم الحكم في صورة مغايرة لهذه عدم الحكم في هذه فقيام المقتضي متعين والمانع مشكوك فلا معارضة فوجب
ثبوت الحكم والكلام الى ان نقول العام ان خص بدليل متصل فهو حجة لانا بينا ان هذا الكلام يجري على حقيقته ولا التفات
الا ما فيه من المعدودات وان كان التخصيص بدليل منفصل فان غير صورة التخصيص امكن الاحتجاج به في غير تلك الصورة
من غير التوقف الى ورود بيان اخر بان يقال لما تعذر حمل الحقيقة عند الارادة لم يكن بد من استعماله اللفظ في مجازه
حذرا عن التعطيل وحاصل اذا اضاف ووقت الحاجة فان لم يكن قد بقي بعد التخصيص غير عدد من تلك الافراد او صنف
من تلك الاصناف او نوع من تلك الانواع تعين الحمل عليه والا لزم تعطيل النص اصلا وان بقي اكثر من ذلك تعين الكل فوجب
الحمل على الباقي لانه لما لم يكن بد من الحمل على مجاز راجح على سائر وجوه المجازات انما يكون بسبب القرب الى الحقيقة ووجب
الابتدار الى الفهم عند سماع اللفظ وما بقي بعد التخصيص هو اقرب الى الحقيقة واسرع الى ابتدار الفهم فتعين
الحمل عليه وان لم يكن صورة التخصيص معينة لا يتاتى فيه هذا الوجه ويتوقف فيه الى قرينة معينة للصورة المخصصة
او الصورة المرادة او دالة على كونه معنى الارادة او [illegible] معنى التخصيص وبدون ذلك يكون اللفظ
مجملا وها هنا دقيقة وهي انه متى وقع التعارض بين نصين مخصوصين احدهما يوجب الحمل على ما بقي بعد التخصيص
وذلك الصور الكثيرة يصار الى ترجيح لا له الاول لانه لم يبق قابلا للتخصيص بعد ذلك العمل قال
رحمه الله الباب الثالث في الاستثناء الى قوله ان التعريف المذكور للاستثناء منطبق عليه اقول [illegible] يستثنى اولا عن
قوله تعالى ما لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه بلفظه اما ان يكون تعميما لكل حروف الاستثناء والمقام
مقام الا فقط وكيف ما كان فانه يشكل ذلك بلفظ الغير فانه من جملة كلمات الاستثناء وهو قائم مقام الا في مواضع
ومع ذلك قد يدخل في الكلام لا لاخراج بعضه فانه يستقيم ان يقال زيد غير عمرو والعين غير الانسان وهذا
ليس اخراجا للبعض عن جملة فبطل ان يقال كل ما يستثنى به او كل ما يقام مقامه لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعض
الجملة وكذلك لست فانه من جملة ما يستثنى به فانه يقال رايت بني تميم ليس الصغار منهم ومع ذلك فقد يدخل في الكلام
لا لاخراج بعض الجملة وكذلك حرف لا فانه يقال اكرم بني تميم لا كلهم وهذا استثناء بحرف لا او حرف لا قد
يدخل في الكلام لا لاخراج بعض الجملة وثانيها ان قوله لاخراج بعضه بلفظه يفهم منه اللفظ الموضوع للخارج
عن الجملة وبهذا افتتح في الاصل وهذا ايضا غير مطرد في الاستثناء فانه اذا قال اكرم بني تميم لا كلهم
فقد اخرج البعض لا بلفظه وصح كذلك البعض وكذلك لو قال ما جاءني غيره واحد فان الواحد نوع
للمستثنى فقط وكذلك لو قال جاءني بنو تميم الا البعض بل وفي جملة الصور التي احتمل المستثنى فيها يكون

لم يكن وان حذفت هذا القيد بالكلية ورد النقض بالتقييد بالصفة والشرط وغير ذلك وثالثها ان ما ذكره
موجود في بعض صور الشرط مثل ان تقول اضرب حاتما ان لم يكن عالما فهذا قد اخرج بعض الجمل عن الجملة بلفظ
وهو لفظ العالم وهذا لا يستقل بنفسه ورابعها قوله في الغاية فقد تكون داخلة لا تصلح عذرا لان الغاية وان
دخلت ولكن ورا الغاية شي خارجا ولا بد هناك من شي خرج عن الجملة بهذا اللفظ قال رحمه الله المسئلة
السابعة الاستثنا المذكور عقيب الجمل الى اخره اقول قوله ان الجملتين اما ان يكونا من نوع واحد او يكونان
نوعين في دعوى الاختلاف والاتحاد الى نفس الجملتين وقوله بعد ذلك في التقسيم في الجملتين اللتين لا يتعلق
احديهما بالاخرى فاما ان يكونا مختلفي الاسم والحكم او مختلفي الحكم ينبغي ان يكون حكم الجملة مغايرا للجملة ومثلا لكون الحكم
معدودا من الجمل من الامثلة التي ذكرها المصنف تطابق كل قسم ثم لو لم يعتبر اختلاف النوع والاتحاد فيه بل الذي ذكره
اخرا هو انه يريد بالاختلاف ان يكون البعض امرا والبعض نهيا والبعض خبرا وعلى هذا يتوجه الاشكال فانه
قال في مثال الاول وهو ان يكون الكلام نوعا واحدا في الجملتين ولا يكون احدى الجملتين متعلقة بالاخرى اذ
نقول اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال وهذا المثال غير مطابق اما اولا فلان معنى الاتحاد اذا كان
هو الاشتراك في كونه امرا او نهيا وهذا الاشتراك في الحكم الذي هو مغاير للجملتين لا في نفس الجملتين
فما اتحدت الجملتان على ما ذكر من تفسير اتحاد نوع الكلام واما ثانيا فلان هاتين الجملتين تعلقت احديهما بالاخرى
فلا يكون مثالا لما لا يتعلق احديهما بالاخرى بيان التعلق ان احديهما معطوفة على الاخرى وعقيبهما
بالاستثنا وهذا تعلق شديد بينهما وان عني بالتعلق معنى اخر فهو لا فرد ذلك واما ثالثا فلان قوله
الاظهر اختصاص الاستثنا بالجملة الاخيرة ممنوع والظاهر الذي ذكره غير ظاهر لانه قال اطعم ربيعة
الا الطوال واخلع على مضر الا الطوال لكان الكلام بليغا واحصلت الفصاحة المطلوبة فلهذا اسقط
عن الجملة الاولى قبل تمام حكمها بل بينهما فيما بعد طلبا للفصاحة واما المثال الثاني فلا يصلح مثالا
لشي من الاقسام لان لكل واحد لها حكمان لان ها هنا جملتان ثم لم يذكر حكم هذا فان ادرج حكم هذا
المثال في حكم المثال الثالث فخطاوه اظهر وخطا حكمه في الثالث وفي الاول لانه اذا لم يكن جمل متعددة
لم يمكننا ان نقول الظاهر انه لم ينتقل من الجملة المستقلة الى الاخرى الا وعرض قد تم واتصل لو قال
اطعم ربيعة الا الطوال واخلع عليهم الا الطوال لكان الكلام اركّ مما ذكرنا قبل والمثال الثالث
ايضا يرد عليه ما اوردنا من مطابقة الاولى للاستواء في الحكم واما قوله بعد ذلك واما ان تكون احدى
الجملتين متعلقة بالاخرى فاما ان يكون حكم الاول مضمرا في الثانية كقولنا اكرم ربيعة ومضر الا الطوال
وهذا ايضا مشكل لانه لا فرق بين هذا وبين ما ذكر قبله من قوله اطعم ربيعة واطعم مضر فكيف جعل احدهما مثالا

للجملتين لا تعلق بينهما والاخر مثالا للجملتين بينهما تعلق وتكرار الحكم في احدهما بالصريح وفي الاخر بحرف العطف
لا يوجب الفرق الذي زعمه ولا يوجب الفرق ايضا في عود الاستثنا واما ما ذكر بعد هذا وهو قوله اكرم ربيعة واخلع
عليهم الا الطوال فهذا العدان يكون مثالا للجملتين تعلقت احديهما بالاخرى لان الجملة واحدة لها حكمان ثم اي فرق
بين هذا وبين قوله والذين يرمون المحصنات الى اخرها وهذا لان الجملة في الصورتين واحدة في احديهما ربيعة
وفي الاخرى والذين يرمون المحصنات ولكل واحد من الجملتين احكام مختلفة فلو جعل ها هنا يعود الاستثنا الى
الكل وفي الاية جعل باختصاص الاستثنا بالجملة الاخيرة مع انه لا جملة هناك الا واحدة واما الجلد وعدم
قبول الشهادة والحكم بالفسق فمن احكام الجملة واستثنا الذين تابوا من الذين يرمون لا شك فيه وهذا
اختلاف في حكم الجملة الواحدة وليس اختلافا بين الجملتين بالنوع واتفاقا اي فرق عند تغاير احكام الجملة
الواحدة وتعددها في المعنى بان يكون الكل بطريق الامر او النهي او الاخبار او يكون بعضها بطريق الامر والبعض
بطريق النهي ارايت لو قال اكرم ربيعة ولا تهين الا الفساق كان الاستثنا يختص بالنهي فقط ومن تامل في هذا
الذي ذكره وجد فيه وجوها من التناقض واذا عرفت هذا فنقول الجملة التي يحكم عليها بحكم ثم يدخلها الاستثنا
اما ان يكون واحدة او متعددة وكذلك واحد والحكم المترتب عليها اما ان يكون مذكورا في جملة واحدة
او في جملتين وجمل متعددة فان كان الاول فليس ذلك من غرضنا الان مثل قولنا اكرم الناس الا الكافر فان
الاستثنا يدخل على هذه الجملة وينفي الحكم عن المستثنى واما اذا كان الحكم مذكورا في جمل فالجملة المحكوم عليها
جملة واحدة كما في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فها هنا الجملة المحكوم عليها واحدة واما الحكم المذكور
المترتب عليها فمذكور في جمل وقد جاز الاستثنا عقيب الكل والحكم هو ان الاستثنا يجوز عوده من حيث الوضع
اللغوي الى الكل والى الجملتين الاخيرتين ويجوز اختصاصه بالجملة الاخيرة والكل يكون بطريق الحقيقة الا ان الاستثنا
مشترك بين هذه المعاني بل على متواطي وهذه انواعها واحادها لان الاستثنا وضع لاخراج بعض الجملة اذا
اتصل بها عادة منها وهذا المعنى موجود في جميع هذه الاقسام التي ذكرناها حالة عوده الى الجملة
الاولى فقط او الثانية دون الاخيرة لعمرا لواسطة في الاتصال بالنسبة الى هذه الاقسام لان الاولى
انما يتصل الاستثنا بها بواسطة اتصاله بالثانية والاخيرة ولذلك ما يتصل بالثانية بواسطة اتصاله
بالاخيرة فاذا لم يوثر الاستثنا في الوسائط لا يؤثر فيما اتصل به بالواسطة فهذا ما بابه اللغة واما
ما عندنا من الاقسام فعلى وفق اللغة فان قلت فما حكم هذا المحل الاستثنا على اي قسم اراده المطلق او
يحمل على الكل او يتوقف الى المرجح ولماذا يتوقف على المرجح وقد قلت ان اللفظ غير مشترك بل متواطي

وفي المتواطي الحكم التخيير كما اذا امر باعتاق رقبة او ذبح بدنة فان المامور مخير ملت الحكم ان يصار الى
الترجيح بالقراين ثم ان فقدت القراين حمل بالعود الى الكل اذ ليس بعض المراتب اولى من بعض فصل عدم القرينة
فرينة في الحمل على العود الى الكل كما ذكرناه في اللفظ المشترك وقل ما تخلو القرينة المرجحة ومثال ذلك ما نقول الشافعي
رضي الله عنه في الاية ان الاستثناء يعود الى الجملتين الاخيرتين هاهنا ولا يعود الى الاولى لان الحكم في الاولى حق
من حقوق العباد وهو حد القذف ولذلك يورث عنه وحق العباد لا يسقط بالتوبة واما العود الى الجملتين
الاخيرتين فلانه لا يلزم العود الى الجملة الاخيرة فيسقط الحكم بالفسق ورد الشهادة مبناه على الفسق فان
الفاسق ترد شهادته ثم اذا تاب وحسنت سيرته قبلت شهادته واذا سقط الفسق سقط حكم رد
الشهادة والنبيه العالم يتفطن للمناسبة بين الاسباب والمسببات هاهنا فيعلم ان هذا الاجتهاد في
غاية الحسن لا يصدر الا عن حدس شديد ونظر سديد وعلم بالالفاظ والمعاني لان القذف هو افتراء على
المحصنة برذيلة فيه فوجب بلائمه بتقبيح الصدر المحصنة ويوجب رد شهادته نظرا لكل الناس واسقاطا
له عن درجة المومنين فان من اقدم على مثل هذه الفرية القبيحة كيف يبالي بشهادة الزور والحكم اقتضت
ما كتب رد الشهادة تاكيدا لمعنى الزجر المعنوي فجزاء ذلك بالتابيد وبيه يؤكد على ما نبا تشهد الرد بان
وصفه بالفسق الموجب لرد الشهادة على طريق المبالغة بحيث يوهم انحصار الفسق فيهم بقوله واولئك هم
الفاسقون واذا كان كذلك مما زال الحكم بالفسق زال حكم رد الشهادة فهذا محمل صالح صار اليه بالترجيح
بهذا الاستدلال واما مولد الحكم المدلول عليه باللفظ المتواطي فوجب التخيير ولسنا نكره ذلك مطلقا بل
ذلك انما يصار اليه بنوع استدلال واما الامر بالاعتاق وذبح البدنة فليس يخلو عن نوع استدلال
من حيث ان الامر لم يوجد الا بما يطلق عليه اسم الرقبة فاذا اتى به المكلف خرج عن العهدة اذ الاصل براءة الذمة
الا ترى انه لو افترض ان لا خير بالف ولم تعين جنس الالف فان القاضي لا يحكم عليه بالف من الدراهم او
الدنانير او الثياب بل يتوقف ويستفسر ويطلب الدليل واذا تعذر ذلك حكم بأقل ما يتمول ويطلق عليه
مثل انه فلس او قيراط او غير ذلك ويستند حكمه ايضا الى براءة الذمة وما ذكرنا من الاجتهاد ليس
يخرج عن هذا واعلم ان الاستثناء لو تعقب في هذه الصورة على جمل الاحكام تنصرف الى جميعها مثل ان
من يقذف وغيره الذي يرى منهم اجلدوه ولا تقبل شهادته وهو فاسق فهاهنا لا يستثنى من هذه الاحكام
في حق التائب فهذا انما اذا كانت الجملة المحكوم عليها واحدا وحكمها مدلول في جمل واما اذا تعددت
الجمل المحكوم عليها والحكم فيها اما ان يكون حكما واحدا مدلولا في جملة واحدة او احكاما مختلفة
مدلولة في جمل فالاول الا ان يجعله حرف العطف تلك الجملة جملة واحدة بل تركها كشبه كان الحكم

مطلقا

بما ذكرناه جواز العود لغة والترجيح بالقراين مثال ذلك الحكم من يقبل القرآن ومن يعلم الحديث ومن يعلم اللاهوت ومن
يعلم الفقه الا من فسق واما اذا جعل الجمل واحدة فخرج عن نظرنا ما كان حمله واحدة لها حكم واحد ومثال ما نحن فيه كذلك
من التنزيل قوله تعالى ان الذين هم من خشية ربهم مشفقون والذين هم بايات ربهم يومنون والذين هم بربهم لا يشركون
والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون اولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون فان
هذا الحكم المذكور انما ثبت للمتصف بكل تلك الصفات المذكورة في الجمل فصارت الجمل جملة واحدة واما
القسم الثاني وهو ان تكون الجمل متعددة والاحكام مذكورة في جمل متعددة فلا يخلو اما ان تكون الجمل
التي هي احكام متخللة بين الجمل التي هي محكوم عليها او لا تتخلل فان كان الاول فاما ان لا يكون بين الجمل واحكامها
تناسبا يوجب مناسبة الاستثناء او يكون للجمل واحكامها مناسبة هذا التناسب مثال الاول ان يقول اطعم
ربيعة واجلس على مضر وحالس العلماء وجاور عيسى الاخيار فانه لا تناسب بين احكام هذه الجمل باسرها
ولا تناسب عود الاستثناء الى الجمل المتقدمة بل يخص بالجملة الاخيرة وصار الاستثناء هاهنا منقطعا في المعنى
عن تلك الجمل وان كان متصلا صورة ومثال الثاني ان يقول القايل من يعلم القرآن اعطه الذهب ومن يعلم الحديث
اعطه الدراهم وجالس المحدثين واطعم الفقهاء الا الفاسق فهاهنا الاستثناء مناسب للكل للتناسب بين
الجمل واحكامها فالحكم هاهنا مثل ما ذكرنا قبل من جواز عوده الى الاقسام المذكورة والترجيح بالقراين واما
اما اذا لم تتخلل الاحكام متخللة بين الجمل بل ذكرت الجمل سابقا ثم اردفت بالاحكام في جمل ثم اردفت بالاستثناء
فقد يكون من التناسب في الجمل والاحكام ما يوجب الحاق الحكم بين تلك الجمل مثل قول القايل ان الذين
يعلمون القرآن والذين يعلمون الفقه والذين يعرفون الحديث اكرمهم واقبلهم وافهمهم الا من تاب فهاهنا يخص
الاستثناء بالجملة الاخيرة للتناسب فصار كما اذا خلت الجمل المتناسبة عن الاحكام جملا متباينة من المحكوم عليها
وقد لا يكون كذلك مثل قول القايل ان الذين يعلمون القرآن والذين يعلمون الحديث والذين يعملون في العبادة
ابو نعيم اكرمهم واعطهم وجالسهم الا من عدل عن السبيل فحكم هذا مثل ما ذكرنا من جواز عود الاستثناء الى الاقسام
المذكورة والعمل بالترجيح بالقراين فهذا التفصيل الذي نبهنا عليه تكلم من رايه دون التفصيل ان شاء الله
تعالى ويستنبط حكم ذلك من هاهنا وحيث ثبت جواز العود لغة فيحق المجتهد البحث عن القراين المرجحة لاحد الجواز
وعدم جوازه واذا رايت اهل عصرنا على غلس هذا فالعلماء العرفيين ذا الحواء عن الحد ودفي العرف فيما حققوا
عن القراين التي توجب الترجيح في الاختصاص بل معظم حجتهم عن انتفاء اللغة مع انه لا شك في جواز العود
لغة الى الاقسام التي ذكرناه ومن عرف حكم هذه المسلة عرف ان اكثر ما ذكر في كتب اصول الفقه ترجيحات تنشا من
مادة او خصوص صورة وذلك لا يصلح ان يكون دليلا على حكم كلي ثم تسهل بعد معرفة هذا القانون دفع

احتجاج كل فريق بما الذي اخرناه من اقتضاء الاستثناء او من جواز عوده الى تلك الاقسام لغة على التواطي
عن المذاهب المنقولة عن الشارع الشيب المشهوره فان المنقول عن السيد المرتضى هو التوقف الى الظهور
القرينة المرجحة لكون اللفظ مشتركا لا انه متواطي وهو تحكم بالتوقف ايضا ان لم تظهر القرينة واما الذي
نقل عن القاضي ابي بكر واختاره المولف في هذا الكتاب هو التوقف الى ان يعلم حال اللغة انها تجوز العود
الى الكل او لا وكل ذلك غير ما اخترناه وتحصيناه اما المنقول عن اصحاب الشافعي رحمهم الله فقولهم
ان الشرط في بعض جملا عاد الى الكل فكذا الاستثناء وجوابه ان ذلك ممنوع مطلقا بل قد يختص الشرط
ايضا بالجملة الاخيرة في الجمل المتباينة قطعا فان نقول اقتلوا من قتل ظلما واقطعوا السارق وارجموا الزناة
وجالسوا العلماء ان كانوا عاملين بعلمهم فهذا شرط يختص بالجملة الاخيرة فان قلت هاهنا اختص
بخصوص هذه الصورة لوجود قرائن صرفت الاشتراط عن حقيقته قلت في اي صورة عينت الشرط عائدا
فيها الى كل الجمل امكن ان يقال ان عودها الى الكل انما كان لمكان القرائن لا ان اللغة اقتضت العود الى الكل
ولا شيء الا ان اللغة تجوز العود الى الاقسام المذكورة وانما تعين الوقوع بالقرائن المخصوصة وثانيها
ان الواو حرف العطف تصير الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة قلنا هذا ليس مطلقا
بل ليس ما ذكرتم من الصورة ملحقا لا به المذكوره ما صارت جمل الاحكام جملة واحدة في حكم الاستثناء ولهذا لم
يعد الاستثناء الى الجملة الاولى منها وهو الجلد ولو كانت جملة واحدة لامتنع العود الى البعض دون البعض
وثالثها انهم قالوا انه تعالى لو قال فاجلدوهم ثمانين جلدة الا الذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين
تابوا واولئك هم [illegible] لكان ركيكا جدا مستقذرا ان يريد الاستثناء عن كل الجمل الا ان يذكر الاستثناء عقيب
الجملة الاخيرة ففي هذه الصورة يكون الاستثناء راجعا الى كل الجمل والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كونه
حقيقة في هذه الصورة كان كذلك في سائر الصور دفعا للاشتراك والجواب انه لا يوجب غير التجوز ونحن
لا ننكر ذلك لان احتمال اراده عود الاستثناء الى الكل ليس واقعا بل هو احتمال جائز الوقوع وقد ان هذا جائز
الوقوع لكن اراده تخصيص الاستثناء بالجملة الاخيرة جائز الوقوع ثم هذا الكلام معارض اذ يقدر ان يريد
تخصيص الاستثناء بالاخيرة ليس له طريق غير تاخير الاستثناء ففي هذه الصورة يجب الاختصاص بالاخيرة والاصل
ان يكون ذلك بطريق الحقيقة فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ورابعها قالوا لو قال القائل على خمسة
وخمسة الا سبعة كان الاستثناء هاهنا عائدا الى الجملتين والاصل في الكلام هو الحقيقة قلنا جوابه من وجوه احدها
ان هذا صار عائدا اليهما لقرينة تعذر العود الى الاخيرة وثانيها ان نقول الاستثناء هاهنا غير عائد
في الحقيقة الى الجملتين لان العود الى الجملتين هو ان يعود الى كل واحد بالاستقلال وذلك محال هاهنا لان كل واحد

منهما خمسة بقي واستثناء السبعة منها بل جعل المجموع المجلس جملة واحدة وصرف الاستثناء اليها لا انها رجعت
الى الجملتين بالكلية ان هذا استثناء ناقض فانه اذا قال على خمسة الا سبعة لا خمسة فان الاستثناء يختص بالاخيرة والا
صل في الاطلاق الحقيقة وبالجملة فان امثال هذه الوجوه ضعيفة لا تصلح لاثبات حكم واما احتجاجات اصحاب ابي
حنيفة فالجواب عن الاول لا نسلم ان الاستثناء خلاف الاصل لانا بينا ان الاستثناء مع المستثنى منه شيء واحد
حقيقي والمراد هو حقيقة ما وضع له وعن الثاني بعض الاستثناء بمشيئة الله تعالى وايضا اذا لم تصر الاستثناءات
بالشرط فلم يلزم ان يكون العامل العامل ليس الا هو واحدا وهو ذلك الاستثناء وتعدد العامل لو امتنع
هناك ايضا اشيا مفرده فالمقدر في هذا المصرح به اولى مما يحمل والثاني لا يدل على ان العامل هنا ليس الا
التعريف ولا امتناع في ذلك في العلل المعرفة واما ما تمسك به المتوقف من حسن الاستفهام ووجود
الاستعمال في المعاني فليس يقتضي الاشتراك لانا بينا ان اللفظ المتواطي اذا اطلق احوج العلم الى المرجح
والاستفهام يستفيد بعض تلك القرائن ثم الاستعمال في انواع او اصناف مختلفة لا يخرج اللفظ عن كونه
متواطيا ولا يجعله مشتركا كالانسان المستعمل في التركي والزنجي وغير ذلك واذا ضعفت هذه الوجوه
ثبت ما ذكرناه من اقتضاء الاستثناء جواز العود الى الاقسام المذكورة لكونه متواطيا وحقيقة في القدر المشترك
فلا يبقى للتوقف وجه اصلا قال [illegible] رحمه الله كتاب الثاني في المخصص الشرط الى اخره
اقول [illegible] فيه لفظة فانه لو قال الشرط هو الذي يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كان اولى من ان يقول يتوقف
عليه المؤثر وايضا الشرط اعم مما ذكره لان الشرط هو الذي ينتفي المشروط عند انتفائه وانتفاء المشروط
قد يكون لعدم التاثير من جانب المؤثر وقد يكون لانتفاء القبول من جانب المتاثر المنفعل فان المؤثر وان
[illegible] لم يفعل عنه كالصدمة التي تكسر الزجاج والخشب ولا الحجر
والحديد لا لانها ليست مؤثرة بل لعدم قابلية المحل بل الاولى ان يقول الشرط هو الذي يتوقف عليه تاثير المؤثر
او تاثر المحل لا ذاته فحينئذ يندفع ما اوردناه قال [illegible] رحمه الله في الثالث في التقييد
بالغاية الى اخره اقول يجوز [illegible] معنى الغاية [illegible] لان الغاية [illegible]
زمانا او مسافة لا يكون غاية للزمان الا ان يقال هو شرط حصول الغاية كما في المثال المذكور فان الطهر
الحيض شرط ضرورة الاغتسال غاية اذ قبله لكل لا [illegible] الاغتسال فلا يكون غاية قال [illegible] رحمه الله
الفصل الرابع في تخصيص العموم بالعقل الى اخره اقول للسائل ان يقول ان هذا السادس
[illegible] من حيث المعنى وذلك لان الكلام هاهنا ليس في مطلق العموم بل في العمومات الدالة على الاحكام
فان العقل ليس [illegible] غير ادلة هذه الاحكام والدليل الاصولي وان كان ذلك فالعقل لا يكال

لكن في تخصيص هذه العمومات الا ما لنظر في دليل اخر شرعي لان مدركه العقل ونظر العقل ليس مستقل بدرك الحكم
الشرعي فكيف يخصص العام الدال على الحكم الشرعي واذا فرضنا عاما مقتضيا لاحد الفعل والعقل لما يخصصه لو ادرك
الحظر فادام لم يتمكن العقل من ادراك شي من الاحكام كيف يخصص العام فهذا انواع معنوي ومتوجه لانه قد رتبنا سبق
ان العقل لا يستقل بادراك الاحكام الشرعية واما قوله وسبق على الشارح البيت فقد علمت ان العقل لا يمكن من تخصيصه
ولكنه قد جوز تكليف ما لا يطاق وتكليف من لا يفهم فالعقل ليس حاكم بامتناع تكليف من لا يفهم وهو انما يتمكن
من التحسين والتقبيح بل نظر العقل وتدبره ولذلك الحس انما يصلح لدرك ما هو من مقدمات الدليل الشرعي المخصص
لا انه المخصص بالاستقلال لهذا على المذهب لدى اختاره واما من يقول بتمكن العقل من ادراك الاحكام الشرعية فله ان
يذكر هذا التفصيل فلو قال العقل وان لم يكن متمكنا من درك الاحكام الشرعية لكن لا شك انه اصل للنقل لان
النقل انما يصير حجة بعد ثبوت النبوة وعصمة النبي وتوقف ذلك على درك العقل والاستدلال بالمعجز فصار
اصلا من هذا الوجه فلا علل القدح فيه لترجيح النقل عليه قلنا انا نسلم هذا القدر لكنا نقول اذا لم يكن العقل
مدركا للحكم الشرعي لا يحصل بين العام الدال على الحكم الشرعي وبين مقتضى العقل تعارض ومنافاة اصلا ولا يتصور القدح
والترجيح لان القدح فيه انما يكون بترجيح النقل عليه والترجيح انما يتصور عند التعارض والتنافي بين مقتضيهما واذا امتنع
ذلك امتنع الترجيح والقدح بالترجيح بل القدح في العقل وقع حيث حكم بان العقل لا مدخل له لا يقع اصلا قال رحمه الله بيان التعارض
المسئلة الرابعة في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع جائز لانا اجمعنا اقول الاجماع في عصر رسول الله صلى الله عليه
وسلم والسنة والكتاب كان موجودا واذا كانت السنة متواترة فقد كانت مشهورة مستفيضة في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين
الصحابة فمعنى لا ينعقد اجماع على خلافها كما اعترف به فكيف يحصل هذا التعارض واما اتفاقهم على تخصيص بها الارث
قلنا لا نسلم ان ذلك تخصيص بالاجماع وذلك ان الاجماع على التخصيص شي والتخصيص بالاجماع معنى اخر وما ذكره اجماع على
التخصيص بدليل لا انه تخصيص العام بالاجماع يتوقف على ان ذلك العصر فان احدها والاخر ثم بعد ذلك ياتي بعدهم تخصيص
النص العام ويتفق تخصيصه لانهم خصصوه واجمعوا على تخصيصه لا ان هذا المتاخر يخصصه باجماعهم لانهم بل
خصصوه واجمعوا على التخصيص فلو قع بدليل غير الاجماع والمتاخر يلزمه متابعة الاجماع على التخصيص وان لم يعرف
ذلك الدليل لانه يوجد اجماعا على حكم ويوجد نصا على خلافه وعاما مخصصه هو دليل الاجماع والعموم من الاعصار
طاهر فالتعبير عن هذه المسئلة بعبارة العبارة ما نقول اذا رأينا اجماع الامة على تخصيص عام يجب علينا متابعتهم
وان لا نعمل بالعام على عمومه بل نترك العمل به في الصورة التي تركوه وخصصوها وان كنا لا ندري المخصص من الادلة
فلو قال مثل تصوير هذه المسئلة بان نقول اذا فرضنا اجماع الصحابة او عصر ثان او على غيرها على حكم في
صورة ثم ظفرنا بعد عام يتناول ذلك الحكم الذي اجمعوا عليه فان تخصيص ذلك العام باجماعهم يكون قد خصصنا

العام بالاجماع قلنا فهكذا يكون صورة التعارض لكن هذا انما يمكن فرضه هنا ولا يقع في الخارج لان النص الذي
ظفرنا به بعد انقضاء عصرهم وليس لا يكون احادا ولا سنة متواترة لان نقدر منهم نقل الينا ذلك العام كان معلوما لهم
وهم قد اتفقوا على التخصيص بدليل وحده وحين نوافقهم على التخصيص لا انا نخصص باجماعهم ولو فرض احاد الاحاد
بحيث نقل الينا ولم ينقل اليهم فذلك ايضا ممتنع اما اولا فلان كلامنا في المقطوع المتواتر واما ثانيا فان مثل هذا
يكون من الموضوعات لان الذي ينقل من رسول الله صلى الله عليه وسلم الينا لابد وان يمر ويجتاز على اهل العصر الثاني فان لم
يبلغ الكل لابد وان يبلغ البعض من اهل العقد والحل والعلماء واما انه ينقل الينا ولم يبلغ احدا من علماء الاعصار الاول بقيه
فذلك غير متصور فهذا غير متصور قال رحمه الله المسئلة الخامسة في تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة بفعل
الرسول صلى الله عليه وسلم الى اخره اقول اما العام الذي يتناول الرسول مع الامة فيصير مخصصا اذا فعل الرسول
على خلافه لحكمة معلومة وعلمنا ان الرسول صلى الله عليه وسلم عمل بهذا العام مع تناوله فقد وقع التخصيص في هذا العام
بهذا القدر ولا حاجة الى دليل اخر في حق وقوع مطلق التخصيص لحصوله بمجرد الفعل حتى لو زعم ان النص المخصص
لا يتجه لا يرى العمل بهذا العام بعد مجرد فعل الرسول واما هو الدليل الدال على ان حكم غيره كحكمه فذلك
الغير ان كان من الامة فذلك يوجب النسخ وان كان بعض الامة فذلك زيادة التخصيص لا اصل التخصيص
بل الاصل قد وقع بمجرد الفعل ثم النسخ او زيادة التخصيص يكون بذلك الدليل مع الفعل والفعل شرط دلالة الدليل
لانه يكون حينئذ من الدليل المخصص وعلى هذا لا يستقيم قوله ان المخصص هو الفعل مع ذلك الدليل لان اصل التخصيص
يقع بالفعل وحده والنسخ وزيادة التخصيص يقع بالدليل وحده ولا مدخل للفعل في كونه مخصصا فان الجعل
المخصص كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات قوله الا الذين تابوا ولا تجعل التوبة جزءا من المخصص بل هو شرط وقوع
التخصيص بالفعل وشرط تناول المخصص للاية فاما العام الذي لا يتناول الرسول صلى الله عليه وسلم والفعل
ليس بمخصص لانه ليس داخلا فيه لا على خلاف حكم عليه لكن لما صدر ذلك الفعل بدر حسنا لا منه تحت الامة وتوجيه
عليهم فصار وا من هذا العام وان لم يقع هنا تخصيص فانما نقع بالدليل لا بالفعل وعند ذلك نتوجه معارضة
المخصص وايضا فهذا الدليل يكون ناسخا لانه يرفع حكم ذلك العام بالكلية مثل قوله فاسعوا مع انه عام
والا علم لا يمكن ان يصير ناسخا ولا مخصصا فهذا ما يرد على الشيخ الذي يتجه بل خلط الاصولي من هذا البحث
ان نقول اذا فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بخلاف العام الذي يتناوله وقد وقع التخصيص في النص لا محالة
وهل يتعدى ذلك الى غيره ينظر ان دل دليل على ان حكم بعض الامة او كل الامة كحكمه في تلك القضية بدليل
اخص من ذلك العام مثل ان يقتضي العام احكاما شتى في حق الكل وهذا الدليل يقتضي حكما خاصا من تلك
الاحكام جاز تخصيص العام في حقهم وتعديته اليهم والا فلا وكذلك اذا لم يتناول الرسول فانه لا

مع المخصص مجرد فعلم انه لم يكن مبدأ حاكي العام بل يستند الى دليل من خارج كما وصفناه فيخصص به ويجب
ان يكون الدليل المخصص العام في هذا القسم اقوى دلالة من الذي في القسم الاول لان اصل التخصيص ان فعل
وقع بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم واما الذي يقع بالدليل هو زيادة التخصيص وذلك اهون واما في هذا القسم فان
اصل التخصيص يقع بهذا الدليل فيجب ان يكون اقوى واما اذا كان الذي يوجب المشاركة اعم من ذلك
العام او مساويا فههنا يكون ناسخا فيشترط فيه ما يشترط في الناسخ فهذا ما ذكره الاصوليون من التفصيل
في الفعل قال اذا فعل الرسول صلى الله عليه وسلم خلاف العام ولم ينبه على الحكم في حق غيره مع انه يعلم
انه ممنوع ووروده يجب الاقتداء به فهل يجوز ان يخصص العام في حقنا ام لا قلت هذا باب اخر من
الاستدلال بالافعال غير ما فصلناه في هذه المسألة ثم نقول دلالة العام متيقنة خاصة اذا لم يكن مساويا
للرسول واما الدلالة المستفادة من الفعل مع السكوت عن البيان ليست متيقنة بل يجوز حمل السكوت على معان
اخر لطيفة وقد يثبت للرسول خصائص بالاحكام فلا يخالف للعلم المستفاد الدلالة لم يجد هذه الدلالة له
المحتملة قال رحمه الله الفصل الرابع في تخصيص المقطوع بالمظنون الى اخره اقول
للسائل ان يقول المتمسك بما تمسك به الجمهور اولى من التمسك بالدليل الذي ذكره وبيان ذلك ان القدح اولا في
الدليل الذي ذكره ثم تقرير ما تمسك به الاصحاب والجواب عما اورده عليهم اما تزييف ما ذكره فهو انا
سلم في الجملة ان العام مع خبر الواحد دليلان تعارضا وان خبر الواحد اخص لكن لم قلت انه لزم فقوله لو لم
يلزم منه العمل بالكلية قلنا نعم لكن احد الدليلين اذا كان اقوى والاخر اضعف لم لا يجوز ان يترك
الاضعف بالكلية ونقتصر على الاقوى ومن هذا الوجه الا ترى ان خبر الواحد اذا تعارض مع الكتاب في باب النسخ وكان
الحكم متأخرا لا نعمل به ونلغي بالكلية لما ان دلالة الكتاب اقوى وانما يلزم ما ذكرتم من امتناع الغاية
بالكلية لو ساوى التساوي بينهما من كل وجه في الدلالة والمتن او يرد الخاص على العام في الدلالة ايضا فاذا
لم يكن كذلك فلا يلزم لم قلت انهما يتساويان في ذلك فلم يثبت الدلالة ثم هذا الدليل فهذا دليل على تمام
المعلومات بهذا واما بيان ان ما تمسك به الجمهور امثل لانهم نقلوا في وقائع مخصوصة انهم تركوا
مقتضى عمومات مخصوصة من الكتاب بخبر الواحد احادا مخصوصة لم يسمعوها الا من الاحاد اتفقوا على
ذلك ولم ينكر بعضهم على بعض وذلك يفيد اجماعهم على ذلك وهذا اطرق حتى قابل للتقرير وما اورده
عن وارد اما قوله اجمعت الصحابة في هذه الصور او ما اجمعت مغالطة فان للمحتج ان يقول ان ثبت
عن اجماعهم بعد التخصيص بهذه الاخبار والجواب انك تقول اجمعت الصحابة على ذلك وهذا الاجماع الذي
ينعقد بعد التخصيص بالخبر لا يصلح ان يكون المخصص هو لان التخصيص حصل قبله بشيء اخر فيمتنع ان يستند

الى هذا الاجماع وان كنت تسأل عن الاجماع قبل حصول التخصيص بالخبر او تسأل عن الاجماع الذي لاجله حصل التخصيص
فجوابك انهما ما اجمعوا لانه لم يوجد منهم الاجماع الا على الوجه الذي ذكرنا فهذا سؤال ضعيف ساقط وقوله ان
اجماع خفي مستنده ملتبس لمن هذا الاجماع ما نقل الا مع هذا المستند فكيف يخفى وقوله لعل هذه الاخبار
ما سمعوا من عندهم ايضا ضعيف لان الكلام فيما اجمعوا ولم يعلم الاخبار الا من رواها ولم يسمعوا من غيره
لكن ونقلوا بالرواة واعلام النهي عن جرحهم ومثل لا يكون الا متواترا قال رحمه الله في هذه المسألة واحتج المانعون
الى اخره اقول اما الحديث عن ابن عمر رضي الله عنه ضعيف لان النهي الذي ذكر فاطمة بنت قيس ... روى
هذا الخبر بل هو شامل لكل اخبار الاحاد لانه علله بجواز النسيان او الكذب لم ان لعله لا يعني عن الجواز
وهذا يطرد في اخبار الاحاد كلها اذ ما لم يبلغ التواتر يجوز النسيان والكذب قائم فهو رضي الله عنه قد نبه على العلة
ونبه على العلة وقال انما رده لاحتمال الكذب او النسيان فلا اترك ما بيدي بسبب ما يحتمل الكذب
والنسيان فدل على انه كان يعتقد انه لا يجوز ترك العمل بعموم الكتاب الا بالسنة المتواترة لا باخبار
الاحاد التي يتطرق فيها الاحتمال الذي ذكره ولم ينكر احد من الصحابة عليه رده ولا على تعليله فدل على الاجماع منهم فان قلت
ومن جملة ما ذكر في التعليل كون الراوي امرأة وذلك سبب الرد لنقصان عقلها ودينها فلا يطول التعليل
بمجرد احتمال الكذب بل الاحتمال الاظهر الذي يكون من قلة العقل والدين قلت لكن القائلين بجواز
التخصيص بخبر الواحد لا يفرقون بين ما اذا كان الراوي امرأة او رجلا فان عائشة رضي الله عنها اذا روت حديثا
او عن فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم وصحت الرواية اوجبوا العمل به وخصصوا به العام فدل على ان هذا
التقييد عندهم سيان فما ذكره الخصم قوي والجواب ضعيف واما الجواب عن الحديث وتعضد بانه المتواتر
عن سنده اما اولا فلان الحديث اذا رواه مخصص عام بخبر الواحد لان قوله اذا روي عني حديثا فاعرضوه
رواه حارث لا يكون مشهورا ابن الناسخ وهو منزوى ده وقوله ... التردد باني لا اعرضوا على كتاب
ان خالفه رده وهذا انما يكون في لسان الرواية المتعارضة لا يكون بالاتصال ... عند العلماء وعند
من يعرض ذلك على كتاب الله وبعضهم الموافقة والمخالفة فهو غير محتاج الى العرض حتى يقبل وقد يعرف رده بعد
ان ثبت بالتواتر واذا كان كذلك فلا يصح ان يقال ما ذكرتم يقتضي ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة
واثباتا مثله فهب ان هذا عام في السنة المتواترة واخبار الاحاد وهذا مخصوص في السنة كما انه تمحض التمسك حاد
به في خبر الواحد والعام المخصوص حجة على ما قلناه فهذا الجواب لا يصلح ان يكون دافعا لا ... فقوله الا الرواة
الاصلية بتعيينه قلنا ... الاصلية ليست من الادلة المثبتة للاحكام بل معناها انا اذا لم نجد دليلا
مثبتا للحكم نترك الموافقة ... واما اذا وجد دليل في اي رتبة كان من الضعف والقوة يجب اثبات الحكم

به ولا سبق بعد هذه البراءة الاصلية اعتبار واما عموم الكتاب والسنة فليس الحال فيها كذلك لانها
دليلان مثبتان للاحكام لا سركان ولا مخصصان الا انا نزيد عليها في جهة ما الدلالة وقد بينا اختصاصها
بانها مقطوعان من جهة المتن وهذه الجهة مفقودة في خبر الواحد والاصل انها فيما عدا ذلك الا اذا
بين الخصم اختصاص خبر الواحد بجهة راجحة على هذه الجهة ونحن لا نسلم ذلك واما الاختصاص بما لا يخص
فلست ان هذه الجهة راجحة على ما ذكرنا من الجهة والظاهر انها ليست راجحة ولا مساوية بل لا يعارضها
في باب النسخ وموجب العمومات دون موجب الخبر فان قيل لابد من دلالة راجحة اما قولكم الكتاب مقطوع في
متنه والخبر مقطوع في دلالته قلنا لا نسلم كون الخبر مقطوعا في دلالته بل هو مظنون بناء على الظن حال
ما يكون معا وصار الكلام فيما ان يكون مقطوع الدلالة واما قوله ان الدليل القاطع لما دل على وجوب
العمل بالخبر المظنون لم يكن وجوب العمل مظنونا قلنا لا نسلم وجود دليل قاطع على وجوب العمل بخبر
ظن صدق راويه مطلقا لان غاية ما يتمسك به هاهنا قوله تعالى فاتبعوه وما اشبه ذلك وهذه عمومات
مقطوعة المتن لكنها ليست مقطوعة الدلالة فاين الدلالة القاطعة فلئن قال نعني بالدلالة القاطعة
انا تعبدنا بوجوب العمل بالظن الغالب قلنا ذلك مسلم حيث يحصل الظن الغالب بالحكم الذي هو من لوازم
خبر الاحاد والعمل بما يقتضيه وفي هذه المسئلة لا نسلم حصول الظن بصدق الراوي بل لا نسلم حصول الظن
الغالب من قوله مطلقا اذا كان معارضا لعموم القرآن ولو كان الامر كما ذكره مطلقا لوجب الاخذ بالموجبين
المتناقضين فان النظر الى العموم يقتضي الطرف الاخر واما الذي اعتمد عليه في الجواب عن الرابع وهو الفرق بين
التخصيص والنسخ فلم يذكر عليه دليلا ولم يبين ان التخصيص اهون غاية ما يرجع عند البيان الى حكم اجماع الصحابة
مع ذلك فهاهنا يرد عليه ما اوردنا انفا فان هذا البحث وجعل النسخ تخصيصا في الازمنة عن ابي بكر باصله الذي
اختاره فانه ذهب الى ان العمومات كلها مخصصة وجدت في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نزل الا به ولم يندرج
فيها من يوجد بعد ذلك وانما يعلم انسحاب الحكم على غيرهم بمصرون العقل لا بتناول العمومات لهم فعلى هذا لا يكون
النسخ تخصيصا في الازمنة لا ما وقع في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق من تناولهم واما في الباقي فلا يتصور
النسخ ايضا فان ما ذكره من قوة النسخ فاما مع القياس الذي يكون باسقاط العلة الفاعلية ولعدم نسبتها الى الفروع
وفيما نحن فيه ليس الامر كذلك بل نقول لو صحت مقدمات ما ذكرت من الدليل لوجب نسخ العموم بخبر الواحد لانهما
دليلان تعارضا الى اخر ما ذكرت فهذا لا يندفع بما ذكرت وانما يندفع بان القوة في باب النسخ انما هو لكونه
كتابا او متواترا مقطوعا به لا لكونه قطعيا فانه يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد مع تلك القوة المنفاة
من كونه مقطوعا به لا يتفاوت بين ان يكون في باب النسخ او التخصيص ثم اعلم ان التزام ما تمسك به الجمهور لا يرد

على ما اختاره الكرخي رحمه الله لان تلك العمومات خصصت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والرسول خصصها ولا مانع من
ذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم منع من التوريث بين اهل ملتين ولو كان ولد ا فاصل التخصيص لم يكن بخبر الواحد وانه لم ينال المسلمين
مخصوص بنص التنزيل وهو قوله تعالى حتى يعطوا الجزية ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم بين ان المجوس منهم الا انه خصص ولذلك سائر
العمومات فتلك العمومات كانت مخصوصة بدلائل منفصلة وصارت مجازا الان الصحابة خصصت تلك العمومات باخبار الاحاد
والذي صدر منهم انهم عرفوا الخبر الواحد المحمل المجازي الذي يجب الحمل عليه فهذا لا يرد عليه اصلا واما الذي عندي من التخصيص
فهو ان نقول خبر الواحد بعد ان يكون دالا انه هو بدو خاصا بالقياس الى العموم والذي عارضه فيثبت منه عندنا ونقله الينا
على اقسام فانه اما ان يقال نقل الينا احادا وكان متواترا على عهد الصحابة والتابعين ومن قبلنا او كان متواترا على عهد
الصحابة وصار احادا في عصر التابعين ومن بعدهم الى زماننا هذا او يقال انه كان احادا في عصر الصحابة وصار متواترا في
عصر التابعين ثم رجع احادا ام ونقل احادا والاول لا نعرفه في الوقوع غايته البعد لان ما كان متواترا في عصر الصحابة
مع اد ذكره دوامه على طول الزمان الى اهل الاسلام وعلمائهم ونقلة الاحاديث ما زال يتوافر الى ان ينقل عن عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم فلما تصور ان يرجع المتواتر احادا وكذلك القسم الثالث بعيد الوقوع لان العلم بان يكون احادا في عهد الصحابة
ولطن مستفيضا في عصر التابعين ومن بعدهم وينقل الينا مشهورا مستفيضا ومتواترا ولا بد ان يكون مستفيضا في كل عصر
وفي عصر من قبلنا من المجتهدين والعلماء مشهورا فيما بين التابعين مدونا في كتبهم مسطورا في صحفهم فالحديث الذي ينقل الينا احادا
الشرط يجوز ان يخصص به الكتاب والسنة المتواترة وما لا يكون كذلك فلا فان الزمان عن طائفة الاحاديث الموضوعة كثرت من
اهل الاهواء والاباطيل والملاحدة المتعصبين لمذهبهم فلا يحصل الوثوق بما ينقل عن مستفيض على الوجه الذي ذكره
عمر رضي الله عنه من التعليل لان احتمال الكذب يكون ظاهرا واما اذا نقل الينا على هذا الوجه جاز تخصيص العموم سواء كان العام
قد خص بدليل اخر متصل او منفصل اولا وسايره من وجهين احدهما ان لو سلمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم نقول الصحابة القلائد
عن مراده من هذا العام كان الواجب اتباعه في الجزم بالتخصيص فلم يحصل ما نقل عنه على هذا الوجه لانه ما يحصل هاهنا
من الظن الغالب لموجب الحديث واخذ العمل به وما ثبتهما ان شهرة الحديث فيما بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم الى زماننا
يدل على ان الحديث معمول به فيما بينهم لان المردود يرتفع ويضمحل او ينقل ان يعمل مع الرد وسبب الرد حتى ينقل عنهم على
سبيل الاستفاضة دل على علمهم بالحديث ودل على انهم اتفقوا على التخصيص به فيجب علينا اتباعهم فلئن قال قائل
هذا اهل سبق به قلت يتعذر وقوع مثل هذا فانها لان كونه ناسخا يوجب رده فيقع مرده ودوام الى ان العصر الاول
فلا ينقل الينا مستفيضا ثم لو نقل لا يثبت به لما سيأتي من الفرق عند الاشتباه الى الامام في الناسخ والمنسوخ وفي
الاخبار فان قلت اذا نقل الحديث لا على هذا الوجه ولا ينسخ به ولا يخصص العام المقطوع فهل يجب العمل به في اثبات
حكم اخر قلت نعم اذا رواه العدل عن العدل يجب العمل به في سائر الاحكام مثلا زيادة على البراءة الاصلية ويترجح

احتمال الكذب

على القياس الذي لا يكون جليًا وعلى ما لا يكون أصله ثابتًا بأخبار الآحاد ويصلح للترجيح عند تعارض الأدلة قال
رحمه الله القول في بناء العام على الخاص الى آخره أقول أما الوجه الأول فضعيف لأن قوة الدلالة هاهنا تتعلق
بقدر الخصوص وإذا كان كل واحد منهما أخص من وجه وأعم من وجه لم يلزم أن يكون الخاص أقوى دلالة من هذا الوجه بل
لعله من وجه آخر وذلك يكون ترجيحًا من وجه آخر وكذلك الوجه الثاني وقوله إن حمل العام على عمومه يوجب إلغاء الخاص
ممنوع لأن الخاص صار معمولًا به في الزمان المتقدم فيصير مخصوصًا بالنسبة إلى الزمان المتأخر ولا يلزم إلغاؤه وأما
الذي ذكره في إبطال هذا المعنى جوابًا فليس بشيء أصلًا لأن الخاص المتقدم إنما هو حينئذ يتناول الأزمنة التي لم يتناوله
العام سواء فرضناه أمرًا أو نهيًا وسواء فرضنا الأمر مفيدًا للتكرار أو غير مفيد له وذلك لأن تناول المنصوص
للأزمنة غير إفادته التكرار لأن إفادة التكرار هو بالنسبة إلى كل شخص في العصر وأما تناول الأزمنة فتناول
الموجودين في العصر الأول والموجودين في العصر الثاني والثالث وهلم إلى قيام الساعة فلو فرضنا الأمر
بشيء واحد لا يتكرر في العمر كالحج مثلًا يكون عامًا في الأزمان ويجب على أهل كل عصر مع أنه لم يفد التكرار وعند ذلك
تبين صحة ما ذكره من كونه أمرًا أو نهيًا أو مفيدًا للتكرار أو غير مفيد له لا تعلق له بهذا ولتقدم مذهبه في النهي
مثل مذهبه في الأمر في عدم إفادة التكرار فليت شعري هل غفل عن هذا ثم نقول لما تبين ضعف الاحتجاج والجواب عن حجة
التوقف لم يدر ما الجواب فنقول لا شك أن كل واحد من الخبرين أخص من الآخر من وجه وأعم من وجه وكل واحد
من حيث هو أخص قوة من حيث هو أعم جهة ضعف للمرء من جهة ضعف عموم المتقدم زمانًا مثل جهة
ضعف المتأخر الذي عمومه في الأشخاص لأن العموم الذي في الأشخاص أضعف من العموم الذي في الأزمان ولذلك
توقف بعض الناس عن دلالة العمومات المتناولة للأشخاص ولم يجعل لها دلالة بخلاف العمومات المتناولة
للأزمان ولهذا إنما كان التخصيص أهون من النسخ وسيأتي تحقيق هذا في باب الناسخ والمنسوخ وإذا ثبت ذلك
تبين أن الخاص المتقدم أقوى إذ ثبت له قوة بالخصوص ليست للعام المتأخر وثبت في العام المتأخر
جهة ضعف ليست في الخاص المتقدم وذلك يوجب الرجحان وهذا الكلام يصلح احتجاجًا في المسألة وجوابًا
عما ذكروه قال رحمه الله إذا لم يعرف التاريخ بينهما فعند أبي حنيفة أن الخاص منهما يخصص العام إلى قوله
وهذا تنبيه على أصله لأن الخاص إذا تردد بين أن يكون منسوخًا ومخصصًا وناسخًا مقبولًا وناسخًا مردودًا
وغلب الناسخ المردود … لأن الكلام مفروض في خبرين ولم يعرض أحدهما متواترًا والآخر من
الآحاد ويكون الظاهر أنهما في صفة … واحد والمقطوع نسخ بالمقطوع على أصله وكذلك المظنون نسخ
بالمظنون ولا يكون الناسخ مردودًا وأيضًا فإن أصله وإن كان كذلك لكن التوقف … لا يرى
أن إحدى الشهادتين إذا أرخت تاريخًا متقدمًا كانت مقدمة وأما إذا أطلقت الشهادتان من غير تاريخ

يجب العمل بهما ولا يتوقف مع أن كل واحدة منهما دائرة بين أن تكون مقبولة وبين أن تكون مردودة فما الفرق ولهذا
فإن العلماء عاملوا … قوله في الاستدلال الذي أورده على الأصحاب لو كان العام مقطوعًا
والخاص مظنونًا لكان … نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز قلنا هذا الفرض لم يندرج فيه الكتاب أصلًا بل فرض
الكلام في أن المسألة في خبرين … النبي صلى الله عليه وسلم فإن عموم الكتاب والإجماع مفروض فيما يكون أحدهما متواترًا
ولا يتجه الإشكال ثم هاهنا دقيقة أخرى فيما يتعلق بأبي حنيفة فإنه قال يخصص العام الخاص ولم يقل ينسخ أدى في مثل هذه الصورة
طرف احتمال تقدير النسخ ووقوعه وكان ذلك لأن الاحتمال لا عبرة به لأنه يتضمن إما تعطيل إن كان المتقدم مقطوعًا والمتأخر
مظنونًا أو وقوع ما هو أشد كالقول بالتخصيص وهو النسخ بل يقدم احتمال التخصيص فقط وكأنهما تعارضا حال الشهادة
لا يعتبر تقدم أحدهما في التاريخ وهذا النظر حسن إن أعماله المخبرين بالعدل … وهذا أمر أشد … وبهذا يعرف شيء
عند العلماء … عن العمل بهما ويعرف أن ما ذكره المؤلف ضعيف وأيضًا فإن أبا حنيفة إنما جعل الخطاب المتأخر ناسخًا
إذا كان رافعًا لحكم الخطاب الأول بالكلية وأما إذا كان رافعًا لبعض مدلولاته فليس بناسخ وسيأتي تحقيقه في باب النسخ وجواب عن
الوجه الثاني ضعيف لأن القياس الذي يخصص بالعام قد يكون متقدمًا على العام لكن لا تعارض بينهما من حيث اللفظ
فلم يمتنع القياس مثال ذلك لو ورد نص بقتل النصارى بالجزية ثم ورد الأمر بعد ذلك بقتال اليهود على سبيل العموم
ودل القياس على قبول الجزية من اليهود وكان جليًا فإنه يخصص به العام … من يمنع كونه مخصصًا أصلًا
ويعلم أصل المنع من ذلك ثم لو كان الأمر كما ذكر لأن باب تخصيص العمومات بالقياس قوله فقهاء
الأمصار في هذه الأعصار قلنا إن كان يريد إجماع أهل هذه الأعصار فذلك ممنوع فليت شعري أين ثبت ذلك مع
تفرق علماء الإسلام في أقطار الأرض مع الاختلاف الكثير بينهم وغير الإجماع لا يفيده والنقل بقول
بعض أهل الأعصار لا يحتج به بل ما نقل عن بعض الصحابة أولى أيضًا ما نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما لم يلزم إيراده على
خصمه لعل الخبر بلغه آخرًا فليتأمل … في السؤال وغاية الجواب آخر قال رحمه الله فيما ظن أنه من
مخصصات العموم أنه ليس كذلك إلى قوله العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أقول هذا اختيار
حسن والذي نقله عن إمام الحرمين صحيح لكن … إمام الحرمين إلى أبي حنيفة إسناد لا … فإنه استدل
أبو حنيفة بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه على الميتة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع وغير ذلك
مما أباحه المشركون … المذكاة على أنه يعتبر خصوص السبب دون عموم اللفظ ليس الأمر كما ظنه بل الكل في
لما رأى هذا الخطاب … واصطلاحًا فيما ذكر اسم الله عليه وفيما لم يذكر اسم الله عليه
حمل ألفاظ هذا الخطاب على ما اصطلحوا عليه وكان المصطلح عندهم أنهم سموا كل مذكاة ذكر اسم الله عليه وكل ميتة ومتردية
وغير ذلك مما لم يكن مذكاة لم يذكر اسم الله عليه وكانوا يجوزون المذكاة في بعض الصور ويمنعون جعل الذكاة في بعض

الانعام حتى لو ذكي لا يوكل ولو مات يوكل فاباحوا الميتة في كثير وحرموا المذكاة في كثير وكان المذكاة عندهم سمي ما ذكر
اسم الله عليه والميتة ما لم يذكر اسم الله عليه فانزل الله سبحانه ان يبين لهم ان ذلك كله امر افترى على الخلق خلاف حكم الله وان الحكم
وقول الهوا انما ذكر اسم الله عليه اي المذكاة التي حرمتموها والا ما كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اي الميتة لا يطيبوا الذكاة
وهذا خطابهم على اصطلاحهم ومتعارفهم والمتبادر الى فهمهم وهكذا يجب خطاب كل طايفة بما يحمل الخطاب على ذلك المعنى
منع من حمله على سوق التسمية عند الذكاة لانه يكون حمل اللفظ على معنى لم يبين هو مشترك بينهما مع القرينة المخصصة
ما حمل المعنى وذلك ممتنع لان ما لم يذكر اسم الله عليه لما كان في اصطلاح القوم عبارة عن المعنى الذي ذكرناه وعند غيرهم
عبارة عن معنى اخر صار اللفظ مشتركا بالعام على الطايفتين وقرينة المشافهة مع الطايفة المعينة صرفت اللفظ
الى احد المعنيين على الخصوص فلا يمكن حمله على المعنى الاخر بما يتعلق العلا بل يمكن ان يستدل بها هاهنا بقوله فكلوا مما ذكر اسم
الله عليه ان كنتم باياته مومنين على عين مذهب الشافعي لان حل مذكاه لما كان مسمى عندهم بما ذكر اسم الله عليه دخل فيه ما ذكي
ولم يذكر الاسم عليه عند الذكاة اما عمدا او سهوا او قد دعا الشرع الى اكله لان اللفظ يفيد العموم فحينئذ يحل بعض
ما ذكي وترك اسم الله عليه عند الذكاة وهو عين مذهبه وهذا النظر دقيق فليف يستدل لمثل هذا الاجتهاد ان الشافعي
زعم ان العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ بل السبب ما ذكرناه وكيف يمكن ان ينسب هذا الزعم اليه وهو
الذي يقول ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يعم في العموم مقام المقال فانه
جعل الخطاب الخاص فيما معه مخصوص صار عاما بمجرد ترك الاستفصال ثم الاحتمال حكم به في الكل فاذا وجد العموم في
لفظ الجواب كان اولى بالعموم فلم يكن امام المومنين الاستدلال بهذه المسالة على مذهبه قال رحمه الله
المسالة التاسعة عطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيص العام الى اخره اقول المناقضة هاهنا لا تخفى
بالمولف فان المسطور في سائر الكتب ايراد هذا المثال في هذه المسالة وذلك بان نقول معنى قولنا عطف الخاص
على العام وذلك لو خصص به العام خاصا ومعنى قولنا دخل التخصيص في العام الذي هو معطوف وذلك يوجب
دخول التخصيص في العام الذي هو معطوف عليه شي اخر فان المفهومين متغايران مثال الاول قول القايل لا يمنع
رجل عن الخروج من البلد ولا امراة لحاجة وهذا عطف الخاص على العام ثم هل يتعدى ذلك الى العام المعطوف عليه
ام لا فهذا شي اخر مثال الثاني قول القايل لا يمنع رجل عن الخروج من البلد ولا امراة ثم يظهر لنا دليل خارج دخول
التخصيص في العام المعطوف فان المراة تمنع بدون الحاجة الضرورية وبدون رضا الزوج فقد دخل
التخصيص في العام المعطوف فهل يوجب دخوله في المعطوف عليه ام لا شي اخر فهما مسالتان مختلفتان والاصحاب
يذكرون في تشبيههما بالمسالة الاولى وفي خصوص الاحتجاج والمثال في الثانية فان الصورة المذكورة في المسالة الثانية
وذلك لانا اذا اضمرنا في ذي العهد بكافر بمصير التقدير الكلام هكذا لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده

بكافر وكان الكافر المذكور المصرح به عاما لانه نكرة في سياق النفي لذلك المقدر المضمر نكرة في سياق النفي وهذا عطف عام
على عام مثله وليس عطف الخاص على العام ثم بعد ذلك علمنا ان العام المعطوف قد دخله التخصيص بدليل خارج ثم الكلام
في ان هذا التخصيص هل يجب ان يتعدى الى العام الاول ام لا فهي المسالة الثانية التي ذكرناها وبعض الحنفية في اول المسالة
كان عن معنى اخر ثم ان قال قايل اراد والذلك هذا المعنى قلنا لا نسلم لان الارادة بعد فهم الاعتبارات
وتعاريفها والتفاوت بين احد مقامي الاستدلال الذي ذكره في المقام الاول عليه الشافعي لانه لما ادعى ان قوله صلى
الله عليه وسلم لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده كلام تام صار يستدل على ان قوله في عهده يحتاج الى ما يدل عليه وهو
المذكور وهذا الاستدلال انما يدل على ان هذا الكلام تام بل هو دليل على احتياج الكلام الى هذه الضميمة المعينة
فهو صار مدعيا معنى ومستدلا على معنى اخر بل الدليل على تمام الكلام من تقدير حرف غير ما قاله وهو ان يقال لو سكت
على هذا القدر حسن السكوت وحصل فهم المطلوب والكلام التام عبارة عن هذا او عند ذلك ولا يجب اضمار تلك الزيادة
لان الوظيفة تقتضي الاستواء في كل شيء من خصوص هذه الواقعة وهذا الطلاق بحيث يعم ما ذكرنا في المقام الاول
فهو ان مقال المعاندة التي يسوق الحديث لاجلها تمنع من اضمار الزيادة وهي قولنا بكافر في المعطوف وبيان ذلك هو ان
النهي في المعطوف نهي عن قتل المومن بمقابلة الكافر مطلقا على العموم اذ هذا هو مقتضى اللفظ واما النهي في المعطوف
فهو نهي عن قتل المعاهد في عهده مطلقا دون التعرض للقتل بالمقابلة وهذا مثل ان تقول لا تبع البر كيلا بكيل
ولا تبع الميتة فان الاول نهي عن بيع البر بمقابلة مخصوصة والثاني نهي عن البيع مطلقا وهذا جائز حسن قال الله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم من املاق وعطف عليه ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والا يلزم تقدير من املاق في النهي
الثاني ثم فايدة عطف النهي الثاني على النهي الاول هو ان النهي الاول اوهم رفع عقوبة المومن بقتل الكافر وذلك يوهم رفع
العقوبة عنه بقتل الذمي والمعاهد لكونهم كفارا بظاهر اللفظ فعقبه عليه السلام ولا ذو عهد في عهده فان هذا
يتناول الذمي والمعاهد الداخل علينا لان الذمي ايضا معاهد وقبول الجزية عهد ثم المعهود معلق لا يقبلهم وفقا لذلك
الوهم ثم لما قال في عهده بعد هذا النهي عاد به العهد ودوامه وافهم مفهومه انه لا يبقى قتله بعد خروجه عن العهد فيما
عنه والمفهوم منه ان يكون قتل الكافر غير المعاهد بالجزية او الدخول بالامان مباحا او واجبا فيصير الحديث متضمنا لفوايد
جمة وهل يعترض في كلام النبي صلى الله عليه وسلم الا هذا وهذا يحمل على الكل ويحمل بصفته للفوايد ثم هذه الفايدة تمنع من اضمار تلك
الزيادة وهي قوله الكافر في المعطوف لانها اذا اضمرت صار النهي الثاني انصافها بعين الاول فتامل بالمقابلة فلا يبقى دافعا
للوهم الذي ذكرنا قبل ولا يبقى المفهوم المتضمن لما ذكرنا فايده الاول في قتل الحربي بل يتشوش كل ذلك ويضطرب ثم انه
يتضمن مفاسد اخر منها انه يبقى عموم الكافر في هذه الزيادة مجملا لان العموم غير مراد قطعا فان الذمي يقتل بالذمي
والمعاهد يقتل بالمعاهد والذمي فيحتاج الى بيان المراد ويدخل التخصيص في العموم ويلزم الاضمار الذي هو خلاف الاصل

وكذا ذلك المفاسد فيجب المصير الى ما عيناه من المحمل واما المقام الثاني فهو انه لو سلم وجوب احتمال
هذه الزيادة في المعطوف حتى يصير المعنى لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم العام الذي
في المعطوف قد دخله التخصيص بدليل منفصل فلم اذا يلزم دخول التخصيص في العام الذي هو المعطوف عليه وهذا
لان العطف لا يقتضي الاشتراك في كل شيء وهذا ظاهر ثم لو سلمنا ان العطف يقتضي الاشتراك في كل ما يثبت في
جانب المعطوف عليه بمعنى ان كل ما يحصل من المعاني في المعطوف عليه يجب حصوله في المعطوف لكن لا نسلم عكسه
فانه ليس يجب حصول كل ما في المعطوف في المعطوف عليه لانك اذا قلت اكرم زيدا وعمرا في يوم الجمعة فلو ان فيه ان
يحصل العموم في كل ما يحصل لزيد من انواع الاكرام لكن لا يقتضي ان يخص عمرو بشيء من الاكرام بل جاز اختصاصه
بما ورا المشترك من انواع الاكرام مع الوفا بما تقتضيه الاشتراك بحرف العطف فهذا ما اردنا من التنبيه على بعض
ما في هذه المسألة قال رحمه الله في مسائل المجمل والمبين الى ان قال المجمل الى اخره اقول ما ذكره اولا
في حد المجمل يشعر بان المتواطئ مجمل لانه يكون لفظا وهو كذلك في الاصطلاح ثم تقسيمه للمجمل الى اللفظ والفعل ثم ذكره انما
اخرج المتواطئ عن ان يكون مجملا اولا حيث ضرب المثال بقوله اضرب رجلا وفي التقسيم جعل المتواطئ من جملة اقسام المجمل
حيث قال ثم تناول اللفظ لتلك المعاني اما بحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطئ فقد صرح بادراج المتواطئ
في المجمل مع انه حكم في الاول بانه ليس مجملا وليس المراد معنيين فيه بل اي رجل ضربه جاز فلينظر في التوفيق بينهما فلو قال
التوفيق بينهما هو المتواطئ في قوله اضرب رجلا ليس تختلف المعنى بالحد والحقيقة بل الرجولية هي الموجودة في كل الرجال
واما اذا اختلف المعنى بالحد والحقيقة كما في الجسم والحيوان فانه يندرج فيه معان مختلفة الحقائق ولا يدرى ما
مراده بذلك فيكون مجملا وعلى هذا انقسم المتواطئ الى ما يكون مجملا والى ما لا يكون فلا تناقض قلنا لا نسلم ان
المتواطئ ينقسم الى ما يختلف بالاختلاف فيما يندرج تحت مسماه والى ما لا يختلف ولا بد من الاختلاف في شيء وادنى
ذلك الاختلاف في التعيين والتشخص فان بعض هذا الرجل غير بعض ذلك الاخر والاختلاف موجود في كل هذه الصور
مع الاشتراك في معنى فالمتواطئ هو اللفظ للمعنى المشترك من غير اشعار بما به الاختلاف فاللفظ المتواطئ
اذا حمل على حقيقته لا يبقى هناك تردد فان القائل اضرب رجلا اذا حملنا اللفظ على حقيقته فان المأمور اذا ضرب
اي رجل كان جاز وامتثل كذلك القائل اشتر حيوانا اذا حملنا لفظه على حقيقته فاذا اتى المأمور باي حيوان كان
امتثل ولا فرق بين الصورتين واما ان لم يحمله ذلك على حقيقته لجواز ان يكون مراده بعض الجزئيات على البعض
فالتردد في المراد حاصل في الصورتين فكما لا نعلم ان مراده اي حيوان هو كذلك لا نعلم ان مراده اي رجل هو
فالتردد في نفوذه في المسألة فاي فرق بين الصورتين قوله في القسم الاول هو ان يكون اللفظ محتمل
لمعاني كثيرة ولم يكن حمله على بعضها اولى من الباقي ينتقض عندنا باحتمال اللفظ للمعاني الكثيرة فقد يكون

بان يكون بتلك المعاني حقائق للفظ وقد يكون بان يكون مجازات للفظ وقد يكون بان يكون بعضها حقائق وبعضها
مجازات فان احتمال اللفظ للمعاني يصدق في جميع هذه الصور فان اراد به ما يكون حقائق للفظ فهذا لا يحسن في
غير اللفظ المشترك وفي المتواطئ الذي لا يكون مشتركا لا يتصور لان الجزئيات المندرجة تحت المتواطئ على اختلافها
ليست حقائق للفظ بل هي مجازات فان استعمال اللفظ في جزئي من جزئياته على الخصوص استعمال مجازي كاستعمال
لفظ الملامسة في المجامع وان اراد به ما يكون مجازات اللفظ فلا يكون احتمال مطابقا للقسم الاول لان القسم
الاول هو الذي يكون بلا منع استعمال اللفظ في موضوعه فلم يطابق هذا وان اراد به ما يكون البعض حقيقة
والبعض مجازا فذلك ايضا غير مطابق ولا هو هذا القسم لانه يشترط في هذا القسم ان لا يكون البعض اولى
من البعض وههنا يعلم ان الحقيقة اولى من المجاز فيلزم ورود الاشكال وعلى هذا اولا اجمال في اللفظ المتواطئ
اذا كان بلفظ مشترك مثل الاجمال في معنى اللفظ في المعاني المجازية وهو ان المتكلم لو لم يرد به بعض جزئيات المسمى
ولا اجمال على اللفظ وحينئذ يحوج الى بيان من خارج كما عرض لبني اسرائيل من التردد في البقرة التي امروا بذبحها
فشددوا على انفسهم بذلك التردد ولم يحملوا اللفظ المتواطئ على حقيقته واما المثال الذي ذكره في قوله تعالى
وآتوا حقه يوم حصاده فلا اشتباه ما لحق فيه لان هذا الامر عام في جميع ما يتحقق من النخل والزرع والثمر فان
ورد الامر عليهم بعد معرفتهم لحق كل نوع عينا وقدرا فلا اجمال بل امروا في كل واحد من هذه الانواع بايتا
حقه يوم حصاده وكل حق لكل واحد معلوم لهم فلا اجمال وان ورد الامر قبل معرفة حق كل واحد قدرا وعينا
فهذا اللفظ لم يبين لهم معناه وموضوعه بل يحتاج اليه الى تفسير ولا يقال انه مجمل لان المجمل هو المعلوم بانه
موضوع لمعنيين او اكثر قال رحمه الله القول في امور ظن انها من المجملات وليست كذلك المسألة
الاولى الى اخره اقول الانصاف ان الترجيح لو اراد بقوله هذا ان يحرر هذه الاضافة مع علمنا بان
هذه الاعيان التي اضيف اليها التحريم غير مرادة ليس فيه تعيين ما هو المراد بل هو محتمل من هذا الوجه
وانما يتعين به القرائن الزائدة على مجرد هذه الاضافة في بعض الصور فهو حق لا يمكن انكاره وان اراد به
ان القرينة غير لازمة لوجود [illegible] في هذه الصور بل يحتاج الى قرائن اخرى خارجة عن مفهوم تلك الصور
ولو ان مثلها فليس الامر كذلك فاذا قيل حرمت الخمر فهم شربها ولا يحتاج في ذلك الى قرينة واذا قيل حرم
لحم الخنزير فهم اكله وذلك [illegible] من الصور بل لعل هذه العادة لا تعارض هذا النوع من الاضافة واذا ثبت
مضافة الى اعيان معروفة مبدا اوله بين اهل العرف فلا عرف معظم المطلوب منها منافعها وعلى هذا ينفصل
النزاع لان الوجوه التي ذكرها المؤلف لا تخلو عن ضعف وفساد اما الوجه الاول فان الترجيح له ان
يقول سلمت حصول المراد من الكلام في هذه الصور لكن ذلك ليس مستفادا من نفس الاضافة بل من قرائن تلزم هذه

الاضافات المخصوصة من وال الاجمال للزوم القرينة في بعض الصور لا يدل على انه لا اجمال في اللفظ اصلا واما الوجه
الثاني فهو يصلح ان يكون حجة للشافعي لان النبي صلى الله عليه وسلم بين ان التحريم المضاف الى الشحم افاد تحريم البيع والاكل وكل
التصرفات على ما تحريره المولف ولم يقتصر على تحريم الاكل وما قرره في الوجه الاول لا زال قول مثله مقتصرا على تحريم الاكل
ان معظم المطلوب من الشحم ذلك فصار المراد غير مضبوط فيفتقر الى قرينة من خارج وايضا فاضافة التحريم في هذه الصور
افادت تحريم كل انواع التصرف كما ذكره المولف وليس كل صورة هكذا فان تحريم الحرير بعد في العرف والشرع
لا يفيد حرمة بيعه في سائر انواع التصرف وايضا تحريم المضاف الى الذهب والفضة افاد حرمة التزين
والتحلي بها في حق الرجال ولم يفد حرمة التعامل والتجارة بهما وعلى هذا يقتصر هذا النوع من الكلام مجملا اعتمادا
على غير هذه القرائن واما الوجه الثالث فليس يظهر الماخذ فيه لان الملك المضاف الى العين لا يمنع منه
ارادة الحقيقة فان لفظ الاضافة فان الاعيان قابلة للملك وهي المملوكة للمالك ولوازمه من التصرفات
وغيرها بخلاف الاعيان التي اضيف الله التحليل والتحريم اليها فانما يصير عين قابلة لان يكون محرما او مباحا
بذاتها بل المباح والمحرم شيء من التصرفات او الفعل فيها وذا الكلام يقتضي تقدير المضاف وكان مجملا قال
رحمه الله المسئلة الثالثة ذهب بعض اصحاب ابي حنيفة الى قوله وامسحوا برؤوسكم مجمل الى حين اقول
ان الفعل والمسح يتعدى تارة من وجه وتارة من وجه اما وجه المنع لكم فهو ان الحد استغراق المغسول
بالغسل واستيعابه بتمامه لذلك الممسوح وهو استيعابه بالمسح حتى لو قلنا حدف الباء هاهنا وصار
الكلام مستغرقا او مستوعبا حينئذ كان يقتضي استيعاب جميع الرأس بالمسح كما في الوجه واليدين لاجل الاستيعاب
في الغاسل مثل اليد كما للاصل في الماسح فادخل الباء يقتضي استيعاب الرأس لا يقتضي استيعاب
اليد فادخل الغسل وجهك بدل وكذلك من يقول مسحت المنديل بيدي والمفهوم منه مسح جميع المنديل
بما يقوم اليد فظهر الفرق بين الممسوح والماسح كما بين المغسول والغاسل وايضا من المباينة
فهو الفعل مع استيعابه للغاسل والمغسول ينبغي شيئا اخر به يقع الغسل كالماء وغيره واما المسح
ولا يستدعي ذلك بل يكون الكل في المسح مثل دهن وماء وغيره وقد يتحقق مسح الرأس في المنديل بالمسح
من غير ان يكون هناك شيء اخر يقع به المسح اذا اتفق ما يقع به المسح من دهن وما وغيره نحو ان يحصل
ذلك في الماسح اولا ومنه يصل الى الممسوح هذا مقتضى الاطلاق في هذه الالفاظ في اللغة والعرف
ثم الباء انما يدخل على الغاسل والماسح دون المغسول والممسوح اذا اريد بها الحقيقة وادعى هذا
بعضهم راى الباء زائدة على مقتضاه مثلا انما ادخلت بالرأس فمقتضاه ان يكون الرأس ماسحا
يمسح شيئا فالماء الذي يقع به المسح منه يصل الى الممسوح وليس الامر كذلك فدل على ان الباء لم تفد شيئا

وصار وجودها كعدمها فيجب مسح جميع الرأس وبعضهم اي اذا قلنا للبعض فيقتضيا ثبتنا بالقدر الممكن فليس يلزم
من تعذر كل المسمى تعذر كل اجزائه ومن جملة مقتضيات ذلك اما بالحقيقة او بالالتزام نفي وجوب الاستيعاب بل
الاقتصار على ما يطلق عليه اسم المسح وهذا هو الذي اختاره الشافعي ثم ليس هاهنا ممسوح اخر يجب استيعابه
ولا جرم كان الواجب اقل ما يطلق عليه اسم المسح من الطرفين وكل واحد من هذين الاسمين لا يتعين من نفس اللفظ
ومن جهة النص حاملة على البعض ولا اجمال يعدم فيه اما من يقدر ذلك بالربع او النصف فقد جعله مجملا وطلب
القرينة من خارج والمرجحات بالاولان اقرب الى الصواب لان الباء ان قلنا زائدة لا يعمل لها وجب الاستيعاب
في الفعل ولما ذكره ابن جني من ان الرأس اسم للعضو بتمامه وان جعلت مفيدة بالقدر الممكن نفي فيما يطلق
عليه اسم المسح بالطريق المذكور وعلى التقديرين لا اجمال والاحتمال الثاني من الاولين اقرب اذ تعطيل المذكور
بالكلية بعيد الاحتمالات ولا نصار اليه بحال وطرح ما يقدر بالنصف او الربع او كل الرأس مرادا منه فعلى النبي
صلى الله عليه وسلم والصحابة او قول يدل على ذلك فيحمل ذلك على الندبية والاستحباب دون الوجوب بل الواجب
بالنص هو القدر المذكور لا غير ويعلم من هذا انه لا اجمال هاهنا وان ثبت الاحتمالين فاقرب قال رحمه الله
المسئلة الثالثة اختلفوا في حرف النفي اذا دخل على الفعل الى حين اقول للخصم ان يقول لما تعذرت الحقيقة فوجوه
المجاز اكثر من ان يحصر في الصحة والفضيلة وايضا فقد يكون المعنى في مثل هذه الصيغ ليس بهما سبب الى صحة
وبطلان كما في قوله لا سيف الا ذو الفقار وبان جميع هذا هو ان من جملة وجوه المجاز ان يحمل ذلك نهيا كما
قال اهل التفسير في قوله تعالى لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ان المراد منه النهي اي لا ترفثوا ولا تفسقوا
ولا تجادلوا ولان الملك لا يقول لعلة وفوائد اذا اراد منعهم من القتال لا قتال اليوم وهو يريد لا
تقاتلوا اليوم وهذا يحتمل غير ما ذكره وما ذكره من الحمل على نفي الصحة او نفي الكمال ايضا يحتمل مجازي وكلم
يظهر المرجح لكونه من باب التوقف فيصير الكلام مجملا واما ثانيا فان قوله دلالة اللفظ بالعنا في الى نفي
الذات ونفي الصحة والفضيلة للعام فيه نظر لان العلم يدل على جميع الافراد دلالة واحدة بطريق المطابقة ولا يفضل البعض
على البعض واستعمال اللفظ في جميع تلك المفردات بالوضع وبطريق الحقيقة والمدلول عليه بطريق الالتزام ليس كذلك المدلول
عليه بطريق المطابقة في ان الدلالة على الكل دلالة واحدة بل احدهما تابعة للاخرى ثم الدلالة الالتزامية فلا يترك مع ارادة
الحقيقة والعمل بدلالة المطابقة وليس يجوز تركه عند ترك دلالة المطابقة كما اولى وبان انه قد يترك عند استعمال المطابقة
لان اسم احد الضدين يدل على الاخر بطريق الالتزام فعند ارادة الحقيقة من اللفظ يمتنع ارادة الضد فيترك دلالة الالتزام
هاك فيستبين انه لا يصح ادعاء دلالة اللفظ على هذه المدلولات الخارجة كدلالة العام على احاده وايضا نقول
لا نسلم ان اللفظ الحاكي للذات يدل على نفي الصحة والفضيلة بطريق الالتزام وذلك لان من شرط دلالة الالتزام الملازمة

الا هنه وقولا نوجد من هذه الروايات والصحيح والفضيلة ملازمة ذهنية والملازمة الخارجية غير كافية ولا الحمل
عليه فسمى مجملا واما الوجه الثاني والثالث وهو الحمل عليهما نظرنا الى الجار من طريق المشابهة فهو اقرب
للرجحان مما ذكرنا من الحمل على النفي فان ذلك ايضا محل يفضي الى اعدام المنفي عنه وايضا فان لقائل ان يقول الحمل على
نفي الصحة والاجمال في هذه الصورة لا يجوز ان يكون مجملا مجازيا وذلك لانه يستحق الصحة والكمال في ذات لا منهما عند انتفاء
الذات وعند امكان حمل اللفظ على الحقيقة واذا كان مجازا متعذرا للحقيقة لا يجوز ان يكون مجازا لها والا لزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز في تلك الصورة وذلك ممتنع ويمكن ان يجاب عن هذا الوجه بان انتفاء الذات عند ارادة الحقيقة
يستلزم انتفاء الصحة والكمال لان ذلك لا يستقيم الا ان يكون مرادا باللفظ والجمع انما يلزم ان لو كان ذلك مرادا باللفظ
والحمل في الصورة التي لا تستلزم الذات صحيح وبطلان الحمل وجوها اخرى كما ذكرنا لا ما ذكره المؤلف
فتبين من هذا ان هذا الصحيح الكلام امكن ادعاء الاجمال فيه حيث كان كما ذكره المؤلف فانه حيث كان له مسمى شرعي ينفيه
حرف النفي ولا اجمال ولم يكن حيث كان نفي الصحة والكمال متبادرا الى الفهم فيحمل عليه ولا اجمال وفي ذلك اذا كان له
حكم واحد معروف فانه يحمل عليه فيزول الاجمال ولا يلزم ايضا ان يقال انه لا اجمال عنه من شيء من الاحوال فانه قد يحصل
فيه الاجمال حيث لا يستقيم الوجوه المذكورة وان ذلك يتعلق بالتفصيل لا سبيل الى الاطلاق قال رحمه الله
المسألة الرابعة قال بعضهم اية السرقة مجملة الى اخره اقول ما ذكره المؤلف ليس بمزيل الاجمال عن الاية بل تقريره
لانه ذكر ان اسم اليد موضوع لهذا العضو من اصل المنكب ولا شك ان الحقيقة غير مرادة من الية المذكورة في كل مرة
وليس بعض اجزاء اليد طولا وعرضا اولى بان يكون مرادا من البعض اذ لا دليل ينزل على هذه المطلوبة ولا ما يكون منها
فيبقى التوقف الى ظهور دليل من خارج فكان مجملا وقوله المجاز في لفظ اليد دون لفظ القطع قلنا ومع تسليم ذلك ليس
يندفع الاجمال على ما نقول والاجمال الحاصل ايضا في القطع وذلك لان القطع في اي جزء من اجزاء اليد ينقسم الى ما
يكون بانه له طولا او عرضا او على شكل اخر وقد تبين ان هذه الحقيقة غير مرادة وهو الاقتصار على مطلق
بانه وتعين المراد يتوقف فيه الى دليل من خارج اذ ليس في اللفظ ما يعين ذلك فكان مجملا قال
رحمه الله في النوع الثالث المسألة الثانية اختلفوا في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى اخره اقول
الذي يرد هاهنا ويشكل عنه الجواب سؤالان احدهما ان كلمة ثم تفيد انه للتراخي الى ذلك القدر من التراخي
الذي يصدق عليه كلمة ثم فان ابا الحسين يجوزه ولا يمنعه لان التراخي معناه ان يكون عقيب الشي حوزه ابو الحسين
وذلك مراخي بمعنى صدق كلمة ثم عليه فانه لو جاء بعقيب عمرو صح ان يقال جاء عمرو ثم زيد وعلى هذا
فلا احتجاج في هذه الاية على ما ذهب اليه ابو الحسين وان ثم هاهنا بمعنى التعقيب ونحو ذلك فانه كما يصح
ان يقال جاء زيد فعمرو ففي هذه الصورة يصح ان يقال جاء زيد ثم عمرو وانما ذكرها هنا كلمة ثم لانه يستوي

ذكر القاف قبيله في قوله فاتبع قرانه ولو ذكر بعده الفاء مرة اخرى لاحل بالفصاحة وذهب رونق الكلام فذكر ثم لكلمه
ثم وان كان المراد هو معنى الفاء ومعناه والله اعلم اذا انزلناه فاستمع واشتغل بفهمه فانا سنبينه لك اي اذا انفصل فيه
البيان لطلب فهم معناه فاض عليك منا بيانه لكن لا تستبد من ان يكون تستبصر معناه على ما تستقل به على بادي
الامر بل تامل كمال الفكر والارشاد والاستعداد لتلقي معناه مرصاد منزله حتى تاتيك البيان وهذا يطابق قوله
تعالى ولا تعجل بالقران من قبل ان يقضى اليك وحيه وقل رب زدني علما وهذا القدر من التراخي جائز لا تنافي فيه ليست
حجة علينا فهذا سؤال قوي وثانيهما ما ذكره في الاستدلال عن ابي الحسين وهو ان يقال ان البيان التفصيلي يتاخر
والبيان الاجمالي يكون بعد تعلقه والمراد ليس تاخير البيان التفصيلي وان ذلك جائز عند ابي الحسين والجواب الذي
ذكره عن هذا السؤال ضعيف فانه وان كان اللفظ مطلقا فيقبل خلاف الظاهر فان هذا ليس جوابا للتامل المطالب
بل ان مثل هاهنا يطلب المستدل الادراج ما تنازعنا فيه من البيان تحت هذا اللفظ وهذا لان اللفظ لم يتوله
عموم حتى يندرج فيه سائر انواع البيان بل يحصل صدق مطلوبه ما لم يحصل بنوع من البيان ويجوز ان يكون ذلك هو البيان
التفصيلي ولا يحصل مطلوبه ما لم يبين ان المراد من هذا البيان هو جميع انواع البيانات والا بل مطالب ولكن
مبدلا حتى يكون تفسيرا المطلق ثم هذا السؤال عام لا يتعلق عن جم من الوجوه التي تمسك بها اما في الامر بذبح البقرة
فالمشهور ردوا لان سؤالهم عن وصف تلك البقرة يعلمهم ان الامر الظاهر كان امرا بذبح مطلق البقرة بل على انه قد
اتصل بالامر بيان اجمالي ان المراد بهذه البقرة بقرة معينة موصوفة بصفات ليس حتى حملهم ذلك على التشدد
في الاستكشاف ولا جواب عن ذلك السؤال في صورة ما فلا حاجة الى النظر في هذه الاسئلة والاجوبة واما
قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم الاية فهذا السؤال فيه مع سؤال اخر اورده في الاسولة وهو ان
تخصيص الملائكة والمسيح فهو حاصل بدليل العقل لان العقل دل على ان المسيح ليس من اهل جهنم وكذا الملائكة
وكذا النقل فانه قد نزل في تلك الاية من يعظم المسيح خاصة ومن يعظم الملائكة خاصة فليس كل احد ممن انتفع مخصصا
لهذه الاية لما سلمنا ان العام اذا ورد بعد الخاص يبنى على الخاص وان انه ينتظر الرسول الوحي حتى نزل انه ليس الامر
بل الاجماد وعن العلماء ما بالعموم والخصوص لا يعتبر واما الوجه الاول من المعقول فعمرو وارد على ما اخترناه
من القسم وهو الذي اختاره ابو الحسين في كتابه فانه لا يجوز تاخير البيان الاجمالي هناك ايضا فقط هذا الاحتجاج
بالنسبة الى ابطال ذلك المذهب واما النوع على مذهبنا لا عن ابن اللدين او جوابا فتزان السلوك التفصيلي الازمان
لو امرنا بالخطاب صح عزما بليه ورود النسخ عليه ويقع الناسخ له لانه حينئذ يصير الحكم منتهيا الى وقت كذا
واذا صار هذا حكما موقتا الى وقت كذا فهذا لا يتضمن ان يصير منسوخا لانه ينتهي عند ذلك الوقت من غير
رافع وهذا لا يقال له انه منسوخ وهذا الخلاف العام في الاعيان والاشخاص فانه لو امرنا به المخصص لا يخرج عن

كونه عاما مخصوصا فمن شرط امكانه صيروره الخطاب منسوخا ان لا يقترن به البيان التفصيلي للنسخ وليس من شرط
صيروره العام مخصوصا ان لا يقترن البيان التفصيلي للتخصيص فافترقا من هذا الوجه واما البيان الاجمالي
فيجوز اقترانه بالعام المخصص وبالخطاب المنسوخ فان بمجرد هذا البيان لا يصير الخطاب موقتا الى وقت معين
ينتهي حكمه عنده في ذلك الوقت بل يبقى عاما لا للنسخ بان يرد خطاب خاص يرفع الحكم في وقت مخصوص وعلى هذا
فلا غبن بما ذكره من الجواب واما الدليل الثاني فلا احتجاج فيه لان المخصص قد يكون قبل وقت الفعل
معلوم بطريق العقل والنقل للتمييز والحياة شرط وجوب الفعل وهذا شيء معلوم عند ورود الخطاب وليس
يصح ان يكون هو المخصص لم يعدم بيان فاذا البيان يكون كليا وقد يكون جزئيا في الوقائع الجزئية وهذا البيان كلي
ثبت بالنقل والعقل فلا يحتاج في مثل هذا الى بيان يخص شخصا حتى يكون تفصيل وقت تعلقه واذا سقطت
هذه الوجوه علمنا ان الحق هو الذي حكاه عن ابي الحسين لكن لا على الاطلاق كما حكاه بل مع تفصيل اخر وهو ان
النص الذي ينسخ ليس يجب ان يقترن به بيان لا اجمالي ولا تفصيلي اما التفصيلي فلما مر ان ذلك لا يجوز واما
الاجمالي فلان تركه ليس بنص ولا يوقع المكلف في الجهل لان المكلف اذا اعتقد في كل خطاب انه ما بقي اصل هذا
الخطاب كان معتقدا للاستمرار وهذا الحق في كل خطاب فظهر ان الناسخ ليس ينافي هذا الاعتقاد لان الناسخ اذا
طرا لا يرفع اصل الخطاب فارتفاع استمرار الحكم لارتفاع الخطاب وهذا كالشري فانه ما بقي اصل العقد
اقتضى استمرار ملك المشتري واما اذا ارتفع عقد الشري بفسخ فانتفى استمرار الملك لانتفاء العقد لا لان العقد
يقتضي ارتفاع الملك مع المطلق فهذا الحق ان يعتقد في كل خطاب انه ما لم ينتف اصل الخطاب فمقتضاه استمرار حكمه مع
تجويز طريان الناسخ فلا يحصل للمكلف اعتقاد خطا ولا يقع في الجهل وليس كذلك حال العمومات فانه لا يمكنه
ان يعتقد انه متى ثبت اصل العام كان مستغرقا للافراد مع تجويز المخصص لان ثبوت اصل صيغ العام مع المخصص
فلا يكون معتقدا للاستغراق جزما مع المخصص المنافي للاستغراق وذلك ممتنع وجهل وايضا فان من جملة التفصيل
الذي اخترناه لا يعتقد وجوب تفهيم هذا البيان لكل من صار مكلفا وتناوله الخطاب من المكلفين ... حين
الخطاب من لا يفهم معنى العموم والخصوص فضلا عن المخصص والتخصيص والناسخ وامثاله كموافقة والقرائن
الغامضة المخصصة بل الذي يجب وقوعه ان يلهم الشرع بعضا بالبيان اما اجمالا او تفصيلا مع الظواهر التي
لا يراد بها مفهومها ... ذلك وذلك لان ينتفع الامر عموم ما لا يستعد من لفهمه بل لا يطلع على ذلك الا الافراد
من الناس المؤيدين ان الله تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم مع ما اوتي من الفهم والكمال ما يستعد لتلقي بيان القران
بزيادة اعداد واصغا قال تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه فما ظنك بغيره ثم اذا ... فهم البيان
يكون ذلك حجة على القائل حيث لم يلتزم الاستغراق لفهمه وقوله لا يخلو العصر من جهة الشرع فلو كان

محودا ان ادعي هذا فهم بطريق ظاهر مفهمه بحيث يصل الى كل احد او الى الاكثر والمعلى قلنا ذلك العلم لا يمكن لان
الاسرار الشرعية والحكم التي تضمنها الاحكام غامضة من عالم العقل واحوال الارواح في عالم الغيب والنفوس البشرية
منغمسة في المحسوسات في الاوهام والخيالات وقد صار حجابا وغشاوة على البصيرة فليس يمكنها ادراك تلك المعاني
الا في المدة بعد الاجتهاد والتدبر ولهذا فان الشريعة المطهرة قد جمعت وجاء به في كتابه وسنة رسوله جمع كل بيان وقد ارتبط
بعضه ببعض ومع ذلك فهمه غريب نادر في عصور افهام البشر ولهذا ترى كثيرا من طرق البيان غير واقع في بعض الاشيا
فيجب ان يعتقد ان كل ما امكن ووجب من الخيالات والخيرات فهو واقع على اوجهه وعلى احكم ما يمكن من جهة الشارع
قال رحمه الله القسم الرابع في المسئلة الثانية الى اخره اقول هذه الوجوه ضعيفة الدلالة اما الاول
فلان مخصصات قوله تعالى لم يحضر في هذا الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث حتى يلزم من عدم
سماعهم لهذا الحديث عدم سماع المخصص لهذه الاية بل لهذا العام مخصصات لا يبعد عن هذا فان انقطاع
توارث اهل ملتين مخصص لهذا العام وعلم ان القاتل مخصص لهذا العام والنبي عليه السلام قد حكم بكل هذه
الاحكام بين اظهر الصحابة فكيف يمكن ان يقال انهم ما سمعوا المخصص وكذا قوله تعالى اقتلوا المشركين لم يحضر
ما خصصه في هذا الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وهل يستقيم لمن يعلم ما وقع
من حكم اهل الكتاب ورضي بالجزية وهم مشركون والله قد اخبر عنهم ان الشرك صادر منهم حيث قالت
النصارى المسيح ابن الله وقولهم بالتثليث والشرك ظاهر وكذا اليهود وقالت عزير ابن الله فهو
من اقر النبي بالجزية فكيف يقال ما سمعوا المخصص وايضا فيحتمل ان يقال هذه العمومات تخصيصها دليل العقل ولا
حاجة الى ان يسمعهم المخصص لفعل وايضا فانا قررنا انه لا يجب اسماعه وتفهيمه الكل بل يلزم اسماع البعض
منهم ثم انه يفهم اخر ويسمعه وطايفة واما تفهيم ذلك لكل فغير واجب ولا يمكن على ما قررنا ما ضعف الثاني فلان المخصص
ان كان هو الدليل العقلي فهو متمكن ان يطلع عليه من يلتفت فان لم يطلع فالتقصير منه واما اذا لم يكن
المخصص الا سمعيا فلا مدخل للعقل في ذلك فما لم يسمعه فذلك فقرا اعراه بالجهل وعلى هذا فلا جامع
بينهما ولا يسعهم قوله والجامع كونه متمكنا في الصورتين من معرفة المراد بل في هذه الصورة غير متمكن من
معرفة المراد فلو قال لو نستقري الادلة السمعية لوجدناها لان المخصص يكون موجودا لكن هذا لا يمنع
المعرفة بسمع المخصص ولنا ان ... المخصص فقد ارتفع النزاع لانا لا نشترط ان يكون المخصص يطلع عليه
كل مكلف واما ضعف الثالث فظاهر لان الواحد منا او المكلف لو سمع العام ولم يسمع ما خصصه
لا يتصور لما بينا ان الاطلاع على ذلك لا يكون شاملا لكل مكلف قال رحمه الله الكلام في تاخر الافعال الى اخره
اقول وجوب كل ما يفعله او وجوب كل ما يجب عليه ليس لحصول التاسي ولا هو داخل في التاسي ولا انه وجب عليه

ان يامر الناس وينهاهم ويبلغ اليهم الوحي ولو صرنا نامر كل الناس وننهاهم ما كنا متاسين به بل كنا مخالفين
لانه كان مامورا بان يقول للناس خذوا عني مناسككم وان يقول صلوا كما رايتموني اصلي وكذلك لا يجوز في حقنا ولو
فعلنا ذلك كان ضد التاسي لان التاسي هو ان نقتدي به ونجعله قدوة ولو فعلنا مثل هذه الافعال لما جعلنا
انفسنا قدوة الناس وذلك يناقض التاسي بل نقول التاسي به واجب ومن اتباعه وما يعنيه ومعنا ان نجب تتبع
اقواله ونصحح بها المسائل اوامره ونواهيه ونعتقد صدقه فيما اخبر واما افعاله فانه يجب ان نعتبرها ونسال اهل
ونستكشف عنها ولا يجوز لنا الاهمال في الاستدلال والاستكشاف في شيء من افعاله بان نستكشف عن كيفية
فعله ثم نستكشف انه عليه السلام على اي وجه اتى بها على وجه الوجوب او الندب او الاباحة ثم نستكشف ان ذلك هل
هو من خواص احكامه لا فاذا علمنا انه ليس من خواصه احدنا قدره ولسنا منه ومن فعله فالصلوات المفروضة على الكل
منه باعدادها واوقاتها ومقاديرها وركعاتها وكل ما تشتمل عليه الصلوة من الاركان والمواضع والقراءة والادعية
والاذكار وكذلك افعال الحج والصوم والصدقة وكذلك افعال النوافل والمندوبات انه على اي وجه اتى به
ونعتقد الفضيلة في ذلك الوجه وكذلك المباحات باخذ انها من فعله واذا فعلنا ذلك فقد جعلناه قدوة
لنا ووقع التاسي به وهذا هو معنى التاسي به واما مذهب الموقف ان كان معناه انا نجد فعله لا نعلم ان ذلك الفعل
يحتمل علينا او مباح او يكون مندوبا او واجبا فالقياس الينا كما في الشرع في المسلمين فذلك حق بل يجب
الاستكشاف الى ان يحصل العلم به من خارج ذلك الفعل وان كان معناه انه لا يجوز لنا اهمال الاستكشاف
والاستدلال بفعله دائما فذلك باطل لانه ترك الامر الوارد بالاتباع واهمال التاسي به وذلك لا يجوز
قال رحمه الله الادمي في الناسخ والمنسوخ المسئلة الاولى في احدها اقول اما الشك الاول
مدفوع لان الشرع اذا خاطب المكلف بالحكم بعدما كان مخاطبا قبل ذلك بضده او كان مخاطبا بالحكم ضد ما يتضمنه
هذا الخطاب فهناك امور يلحقها احدها انقطاع المخاطبة والاتباع وسمي خاطبا وثانيها ما دل عليه هذا
الخطاب من ثبوت حكم او زوال الحكم فان كان من الشهادة الكلام الذي وقع به الخطاب من امر او نهي او خبر وهذا
ايضا نسمي خطابا لان الخطاب وقع وعلى هذا نقول من ذكر هذا الحد اراد بالخطاب هو الاول وهو نسخ لم فلنا
ان ليت نسخ والنسخ يطلق على الثاني واما الثالث وهو الارتفاع فهو اثر النسخ لا انه عين النسخ بل يلزم
من النسخ ارتفاع الحكم كما يلزم من فعل الكسر زوال الاتصال فالزوال اثر الكسر والنسخ مضاف الى
الرب بانه فعله واما الزوال فهو اثر ذلك الفعل وقوله النسخ هو نفس الارتفاع ليس بصحيح بل النسخ هو
الذي يلزم منه الارتفاع كالفسخ هو الذي يلزم منه الانفساخ وارتفاع الملك لا انه نفس الارتفاع
والانفساخ فاندفع هذا الشك واما الشك الثاني فهو ايضا مدفوع لانهم ذكروا في تفسير الخطاب انهم

احوال

ارادوا بالخطاب ما هو اعم من اللفظ والفعل وقد نقل المولف عنهم ذلك فيكون متساولا للقول والفعل جميعا فسقط
هذا الشك ايضا على ان فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم انما صار حجة باللفظ فالنسخ يقع بذلك الخطاب اما قوله
وقدرنا انه صلى الله عليه وسلم لم يوجد منه لفظ يدل على وجوب متابعته في افعاله ثم فعل فعلا الى قوله يكون ناسخا
بالاجماع فلنا هذا ممنوع لان على ذلك التقدير لا يكون فعله مثبتا لشيء من احكام الشرع ولا نافيا وذلك التقدير
ممتنع عندنا وايضا فهو ممن يعتقد الاجماع على ذلك التقدير على ان يكون فعله ناسخا ومثبتا واما الوجه
الثالث فهو ايضا مدفوع لان الاجماع ان سمي خطابا جاز ان ينسخ وينسخ به وان لم يسم خطابا فقد
سقط هذا الوجه من اصله واما الذي احتاره حدا فيرد عليه وجوه اولها ان هذه المسئلة مفروض
في ذلك حد النسخ لا حد الناسخ والذي ذكره حد الناسخ ما قسر فتو باسمها ان نسبته هذا الخطاب والطريق
ناسخ مجاز وانما الناسخ بالحقيقة هو الشرع والحكم فعله وخطابه مع المكلف وما وقع به الخطاب
يسمى خطابا على طريق التجوز اذ وقع به الخطاب والالفاظ المجازية لا تذكر في الحدود وثانيها انه
وصف هذا الخطاب بالتراخي والتعلم والتراخي انما يقع بالذات في الافعال وفي الاعيان بالعرض والناسخ
الذي ذكر حده وهو ما يقع به النسخ من قبيل الاعيان عند الاعتبار فلا يوصف بالتراخي بالذات وثالثها
ان هذا الحد يستعمل الشرط المذكور عقيب الكلام والاستثناء والتقييد بالصفة فان ذلك يحمله الطرق
الشرعية وهي متاخرة عن الذي يتوقف عليها وان لم تكن طريق شرعي فيلزم ان يكون الاستثناء والشرط
كل ذلك ناسخا وقوله ذلك ليس بمتراخي لا يصح لان تراخيها معلوم بالضرورة ولصح ان يقال ذكر لم افعل
ثم ذكر بعده الاستثناء والشرط فسمي التراخي لا يمكن انكاره الا ان يعتبر التراخي نوع خاص من التراخي
لا يكون حاصلا في هذه الصورة وليس في اللفظ دلالة على ذلك النوع ولا يمكن الاضمار في الحدود والتعريفات
وخامسها ان هذا ليس حدا للناسخ بل هذا المعنى موجود في كل خطاب وكل طريق شرعي دال على حكم مستمر
على الابد لان الحكم اذا استمر يمكن ان يوجد مثله بعده او قبله فانه ليس له بعد وايضا الضد
تجامعه فلو كان ما ذكره حدا للناسخ لزم ان يكون كل طريق شرعي مثل الحكم ناسخا وليس كذلك فلم قال
في دفع الوجه الثالث والرابع ان هذا التراخي مذكور في حدود الاولين ايضا فكيف الجواب عن
ذلك فلما جعلتم جوابا عن ذلك كان جوابا لنا في دفع الوجه الخامس ان الحكم الواحد بعينه لا يستمر
في الازمان بل انما يستمر امثاله بان يتجدد ذلك لحظة وبعض ما كان قلت اما الوجه الثالث
والرد عليهم بوجه لانهم ذكروا حد النسخ وهو خطاب الشرع للمكلف وهو من قبيل الافعال يوصف
بالتقدم والتاخر بالذات واما الرابع فهو ايضا ساقط عنهم لان كلامهم يتضمن ان النسخ لا يحصل الا بين

خطابين سعدم احدهما على الاخر والاستشام المستثنى منه لنا خطابين معدودين وكذلك الشرط والتعبيد بالصفة بل
بلشيم من مجموعهما خطاب واحد وقد ذكروه من التراخي في الحصص بسبب هذا النوع خاص من التراخي لخرج عنه هذه الصوره
وهذا الكلام يوجد فيه هذا ولاما يقوم مقامه لانه يجوز ان يشتمل الخطاب الواحد على طرق كثيرة من طرق شرعية على
ما ذكرته من التفسير فورود هذا الاشكال باطل ولم يرد عليهم واما قوله الحكم عدد للخطر قلنا قد بينا في المقدمات
ان الحكم سطلق على معنيين احدهما الحكم القديم وذلك لا يقبل الفسخ ولا التجدد والانقراض والثاني تعلقه
بافعال المكلفين عند وجودهم او مجرد النسبة اليهم وذلك ايضا ليس ينقرض ويتجدد بل هذا انما يتوهم من توهم
ان الاعراض لا تبقى وانها تتجدد شيئا فشيئا ومثل هذه التوهمات غير معقول ولو كان الامر كذلك لم يكن
النسخ واقعا في كل حكم يسمى دليل الخطر لان الحكم اذا تبدل بمثله سماه الله نسخا فلم قال لو لم يذكر هذا
الفنر وهذا المثال رد اشكال اخر وهو ان الحكم القديم كيف يزول وبقبل النسخ قلت اما اولا فقد بينا في
بيان النسخ على اي حكم يرد وان القديم لا يقبل النسخ وانما ما شهد هذا الفنر غير دافع لذلك الاشكال بل اعتراف
بان الحكم ليس بقديم اذ المثل الذي ينقرض ويتجدد لا يمكن ان يكون قديما الا بالنوع كما قال طائفة في مثل الزمان
وسائر الاشخاص الموهومة المنقرضة وليس يمكن ان يقال في حكم الله القديم وخطابه وكلامه القائم بذاته مثل هذا
تعالى عنه فثبت ان ما ذكره ليس حد الناسخ بل ما نقلناه وزعم انه مزيف اولى من هذا ثم ههنا وجه سادس من
الاشكال في قوله اجرا ولا يلزم ما اذا امرنا الله تعالى واطرتم بها ما عن مثله لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل
حكم الامر ما ساوى ذلك لان الواحد قد يكون واحدا بالجنس وبالنوع وبالشخص فلو امرنا بالفعل الواحد
بالجنس بان قال صوموا من كل سنة شهرا ثم قال في السنة الثانية لا تصوموا كان نسخا ولذلك لو كان واحدا
بالنوع بان قال صوموا يوم عاشوراء في كل زمان ثم اذا قال لا تصوموا يوم عاشوراء كان نسخا معنى هذا ليس الصور
يكون النهي نسخا واما اذا كان واحدا بالشخص بان يقول صوموا يوم الخميس عاشوراء هذه السنة ثم قال بعد
الفراغ من الصوم لا تصوموا يوم عاشوراء فهذا لا يكون نسخا ولا يتعذر ان يكون مراده مثل هذا الوجه لم لم يشرح
قال رحمه الله المسئلة الثالثة قال القاضي ابو بكر رحمه الله النسخ رفع الى آخره اقول ولا شبه
هذا المثال بسائر المسئلة بعيد وهذا لانك ستعلم ان حقيقة هذا يرجع الى ان الله تعالى يفهم المكلف ان الحكم الاول
قد زال ولم يثبت بعد هذا وقد عقبه حكم آخر ثم هذا التفهيم والاعلام يقع على وجهين احدهما ان يقع
الاشعار بكل واحد منهما على الانفراد والثاني ان يكون الاشعار بانتهاء الاول انما يحصل في ضمن
الاشعار بطريان الثاني وهذا هو النسخ ولا امتناع في ذلك واما الوجوه التي اوردها فضعيفة اما
الاول فلانا لا نسلم ان زوال الباقي بطريان الطارئ ليس باولى من اندفاع الطارئ لبقاء الباقي وهذا لم ازم

بذكر عليه دليلا ولا يشهد به المعقول من الاوليات حتى يستغني عن الحجة بل هذا يتعلق بقوة هذه وقوة اسبابها
فان سبب الطارئ اذا كان اقوى ترجح وازال الباقي وينسخه وان كان سبب الباقي اقوى دفع الطارئ اي منعه
ولم يمكنه من الكون والوجود كالتسخين في جسم من الاجسام مثلا فان سببه وهو المسخن ان كان قويا استولى
وازال البرودة عن الجسم ودفع سببها وان كان سبب البرودة اقوى دفع التسخين ولم يمكن التسخين من اللون
واذا كان لذلك لم يكن يحصل الجزم بان احدهما اليق واولى من الآخر ومن هذا يبطل ما ذكره من السؤال في كون
ان يقال الحادث حال حدوثه يكون اقوى من حال البقاء لان الحادث حال حدوثه يكون مع السبب لان كل حادث
فهو مفتقر الى السبب واما الباقي فقد استغنى عن السبب وهذه المسئلة مشهورة بين المتكلمين ثم ان الشيء مع سببه
اقوى من الشيء الذي فارقه سببه واذا كان اقوى ترجح فقوله الباقي اما ان يحصل له امر زائد على ما كان حاصلا
له عند حدوثه او لا قلنا نختار انه لم يحصل له امر زائد قوله لزم ان يكون قوة الباقي مساويا له قلنا هذا غير
لازم لجواز ان لا يحصل له امر زائد لكن يزول عنه شيء كان له فانه كان عند حدوثه مع سببه ثم بعد ذلك فارقه سببه
فحصل فيه ضعف واما الوجه الآخر في دفع هذا السؤال فممنوع ايضا لان الامكان بمجرده لا يحوج الى السبب
بل عند الحدوث واما الحجة الثانية وهي قوله طريان الطارئ مشروط بزوال المتقدم فنقول ما معنى قولكم انه مشروط
نعني به انه لابد وان يزول اولا المتقدم ثم يطرأ الطارئ فهذا ممنوع وهو اول النزاع وان تعني به ان
الطارئ لا يستقر في المحل الا بزوال الباقي فهذا اسلم لكن هذا لا يستلزم الدور ولا المحال فان ما هو سبب للطارئ
يوجد الطارئ ويزيل الباقي بواسطة ايجاده ويقع الجميع في زمان واحد وان كان بينهما ترتيب في العقل بان
ايجاد الطارئ بتوسط في ازالة الباقي دون العكس واما الزمان فواحد ولا امتناع في هذا واما
الحجة الثالثة فنقول لم لا يجوز ان يطرأ الطارئ حال كون الحكم الاول معدوما وما زال لذلك العدم
انما حصل باعلام الطارئ له ونعلم علمنا بالعلية والتوسط لا بالزمان فوقوع عدم الحكم الاول
انما كان بطريان الطارئ لا لذاته ولا النسخ حتى يمتنع تاثير الطارئ في ذلك العدم وهذا الظاهر واما
الحجة الرابعة فنقول لا تغير في الحكم القديم ولا في الخطاب القديم بل التغير في الخطاب الذي هو
بالحدث الالفاظ والدال على ذلك الحكم القديم وشعرا بالتعلق الذي هو كان دليلا على ما سنحققه فيندفع
هذا الاشكال وقوله في هذا الوجه ان ذلك التعلق ان كان زائدا لزم ان يكون تعلقه بمحل الحوادث
هذا غير لازم بوجه من الوجوه فان هذه التعلقات امور اضافية نسبية ليست من موجودات
الاعيان حتى يلزم من تبدلها وتغيرها تغير في المضافين وصفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة
كلها تعرض لها الاضافات الى المعدومات ومع ذلك لا يلزم تغير في تلك الصفات اصلا فلا يلزم هذه

ازم

للاحتجاجات صيغتهم بقوله وهذه الوجوه اقوى لزوما على القاضي ايضا لا يتوجه على ما ذكرنا لان القاضي اذا
حقق معنى النسخ وعلم انه لا تشابه بين المثلين لا تلوح هذه الوجوه لازمة عليه في هذه المسئلة واما جواب عن احتجاج
امام الحرمين فجوابه حق في نفسه لكن غير مقبول منه وسهل رده بالنسبة اليه لان امام الحرمين يقول وهذا
القسم الذي يكون علم الله متعلقا بانه يزول في وقت كذا باطل لان علم الله قديم على ما قرره المؤلف في الجزء الرابع
فكيف يكون ان يعلم زوال نسخ ثبت او بتغير متزلزل واذا بطل هذا القسم يتعين القسم الاول ولم يمتنع نسخه
ولا يتوجه عليه هذا الان يقال حكم الله في بعض الوقائع احد امرين الحكم العلائي الجزئي في وقت كذا ويعلق الحكم العلائي
بالدوام الى ان يتم وهذا الحكم مستمر وهو عالم باستمراره فيكون النسخ انتهاء احد امرين واثبات للاخر قوله
في الجواب عن الاحتجاج الثاني للقائلين بالرفع ان كلام الله القديم كان يتعلق من الازل الى الابد باقتضاء الفعل
الى حد للوقت المعين وهذا كيف تتصور ان يتعلق من الازل الى الابد باقتضاء الفعل الى ذلك الوقت المعين
وهذا كيف يتصور ان يتعلق من الازل الى الابد باقتضاء الفعل الى وقت معين ويعد الحال في نفسه او يحتاج الى
تحقيق وتفسير كان في نفس المؤلف لكنه لم يذكره مشروحا بحيث يبين كلامه فان المعنى هو الكلام وانه اذا دام التعلق دام
الاقتضاء والاولى هذا ما يرد على الاحتجاجات والاجوبة وحان اخر المناقشة وهو انه صرح في هذه
المسئلة ببطلان القول بالرفع ومال الى الصرف وهو ان يكون انتهاء للحكم وهذا تناقض مما ذكره من حد النسخ لان ذلك
يقتضي ان يكون النسخ رفعا لان الخروج حمله قيود ذلك الحد اذ لولاه لبقي ومعناه انه لولا طريان الثاني لبقي الاول
وهذا انما يكون في الرفع دون الانتهاء فان الحكم المنتهي ينتهي بذاته سواء وجد الثاني او لم يوجد فحصل التناقض بين ما
اختاره حد النسخ وبين اختاره مذهبا له في كيفيته ووقوعه وحقيقته ونحن نذكر تقسيما به يتكشف حقيقة النسخ
ويزول الشك فنقول قد علمت ان الحكم قديم ومحدث وان الحادث هو تعلق الحكم القديم بالمكلفين عند وجودهم
وتجددهم وكذلك اعلامهم لذلك وخطابهم بالكلام الذي هو الخاطب الدال على الحكم القديم ثم ان الحكم القديم لا يتصور ان
يتغير عما هو عليه في علم الله تعالى وينقسم ذلك الى اقسام منها احكام مستمرة لا تتبدل ولا تنتهي على وجه واحد
لا على سبيل التناوب في الازمنة وذلك مثل حرمة القتل بغير حق وحرمة الربا وامثال ذلك ومنها احكام
قد بين مبتداها ومنتهاها وهو في العلم القديم مثل صوم يوم وصوم شهر وورد الامر به كذلك قال الله تعالى
واتموا الصيام الى الليل فعند الليل ينتهي الامر بالصوم لذاته ولا يتصور نسخه ومنها احكام تستمر
على عدد الايام وبتجدد الاشخاص فربما تعلق وان كانت تلك الاحكام تتجدد الاوقات بالنسبة الى كل
شخص وربما يجعل الامر بصوم شهر رمضان والامر بالصلوات الخمس فانها توقيتات عديدة في حق كل ممتثل
لان الامر بها مستمر الى الابد لتجدد الاشخاص المكلفين فان الخطاب الاول يتناول كل من ياتي فهذا ايضا ينبغي

على ثلاثة اقسام لانه قد يستمر الى الابد كما ورد الامر المذكور ولا يتبدل ولا يكون الحكم المستمر على سبيل التناوب والتبدل
وقد يكون على سبيل البدل والتناوب والحكمة تقتضي اعلام ذلك للمكلفين وقد يكون على سبيل البدل والتناوب كما هو مثل ما
كان في الناس من العقوبة والحبس في البيوت الى الموت الى ان يجعل الله لهن سبيلا ثم ان الله تعالى جعل لهن سبيلا بانه الجلد
فحكم الله القديم في هذه الصورة الحبس في البيوت الى زمان ومن زمان كذا الجلد او الرجم وهذا الابتداء في العلم القديم
اصلا ثم ان الحكمة اقتضت اعلام المكلفين بان الحكم المشروع في الزمان الاول ينتهي بحيث لم ينتفع الا شعارية ومنها ما
يكون الحكم على سبيل التناوب والتبدل بالقياس الى الامم والاعصار الى الحكمة تقتضي اعلام الحكم الاول بلفظ يقتضي
الابد مثل النهي عن زيارة القبور فالمكلف يجزم باستمرار ذلك الحكم فما قصد الخطاب مع تجويز طريان ما ينسخه ولا
يكون هذا اغراء للمكلف بالجهل فطريان الخطاب الاعلام بنهاية الحكم الاول في ضمن اعلام الحكم الثاني وهو حقيقة النسخ
الذي نرجحه ونميل نحو ان نبين والفرق بين القسمين اعني الذي علم نهايته وانه يستبدل بدل اخر وبين ما علم بلفظ
التأبيد ثم طرا بعد ذلك ما يفيد اعلاما لانتهائه هو فرق بين الاجارة مثلا والبيع المطلق والفرق بين بيع الموقت
والبيع المطلق فان المكلفين قد علموا ما يعقد عقد الاجارة علم بنهاية حكمها واما البيع المطلق فيعلم ان حكمه مؤبد ما دام
البيع ولا يعقد فيه رافع وكما ان الاجارة لا يحتاج في انتهاء حكمها الى رافع فلذلك لا يحتاج احد القسمين مما ذكرنا الى رفع
رافع وكما ان البيع لا يرتفع حكمه الا بوقوع ما يرفعه وينزله كان النسخ كذلك هذا الحكم لا يرتفع الا بوقوع ما يزيله ويرفعه
من خطاب اخر وذلك هو النسخ ويعلم من هذا ان النسخ ليس نسخ الحكم القديم ولا هو دال عليه بل انما هو بالقياس الى الخطاب الذي
هو اعلام قولا او فعلا وان ذلك غير متصور لحدوث الاحكام بالكلية كما غلط قوم فيها بسبب وقوع النسخ ولا هو متضمن
زوال العلم حتى يمتنع وقوعه كما غلط فيه اخرون فمنعوا النسخ اصلا ولا جوزوا وقوعه ولا هو متضمن البدا كما
غلط فيه قوم اخرون ونسبوا البدا الى الله تعالى وذلك جهل عظيم بل علمه محيط بجميع الاحكام على وجه المصالح التي هي
فيها والمصالح الموضوعة لها اما باستمرار حكم بعينه او تبدله بغيره ولا يتراءى ذلك وعلى هذا ينبغي الخلاف الذي وقع بين
الناسخ والله تعالى وعند هذه الاحتجاجات ومن الناس من خاض في هذا التحقيق والفرق لكن عرض في كلامه ايضا
ما يغلط فقال واما الثاني وهو استحالة رفع الكلام القديم فهو فاسد اذ ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم
بل قطع تعلقه بالمكلف عن المكلف والكلام القديم يتعلق بالعاقل القادر فاذا طرا العجز والجنون زال التعلق
فاذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام لا يتغير في نفسه والعجز والموت يسد من جهة المخاطب فيقطع تعلق
الخطاب عنه والنسخ سببه من جهة المخاطب كما ان حكم البيع وهو ملك المشتري تارة ينقطع بموت العاقد وتلف
المبيع وتارة بفسخ العاقد اقول هذا مغلط ونقدح في فهم حقيقة النسخ كما حررناه لان المفهوم من
هذا الكلام هو ان النسخ يقطع نظير تعلق تارة من جهة المكلف بعجزه او موته وتارة من جهة الشرع بتجدد خطاب يزيل

حكم الخطاب الاول وليس الامر كذلك بل القسم الاول وهو ما يكون عند العجز او الموت هو من قبيل القسم الاول
الذي اشعر المخاطب فيه بانتهاء الحكم فان كل شخص عجز او مات انتهى الحكم في حقه خاصة ولم يرد ذلك نسخ لان ذلك
الحكم مستمر على كل من سيوجد فالحكم الوارد بالنسبة الى كل شخص معين انه ينتهي في حقه خاصة لموته او تعجزه ونسبته
الى نوع المخاطبين انه مستمر الى يوم الدين الا اذا طرا ما يزيله ومن فهم القسم الاول ليس بنسخ اذ علم الشرع انه ينتهي عند
هذه الغاية وهي العجز او الموت فلمن قال [illegible] فالخطاب الذي عرف [illegible] الاشياء يكون ناسخا للخطاب
الذي [illegible] الحكم اولا قلنا لا يصلح ذلك ان يكون ناسخا لان شرط الناسخ ان يكون متاخرا وهاهنا الخطاب
المثبت للحكم ياتي بعد الخطاب الذي يعرفنا ان ذلك الحكم فانه ينتهي عند عجز المكلف بل الدلالة العقلية القاطعة على
امتناع تكليف الميت والعاجز سابقة على ذلك الخطاب بل هي عرفتنا حكما على سبيل الاعلام فكيف يجعل ذلك
ناسخا لما تاخر عنه فيكون الناسخ متقدما على المنسوخ فان قلت لعل مراده بكلامه هو هذا المعنى وليس
فيه تصريح بان طريان العجز نسخ قلت ليس الكلام في ارادته لكن فيما يوهمه هذا الكلام ويشعر به فان قوله
وليس معنى النسخ رفع الكلام القديم بل قطع تعلقه بالمكلف عن المكلف بعينه فان القاطع فيما [illegible] احدهما
العجز فهذا المكلف هذا يشعر بان الخطاب ينتهي عند العجز ويكون العجز ناسخا فمن يعترض على هذا الاشعار
وانما [illegible] ذلك [illegible] مواطن لا يعلمها غير الله وله موضع اخر من كلامه يشعر بالكلام فانه قال الفرق بين
التخصيص والنسخ هو انهما يشتركان في وجوب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لكن
التخصيص بيان ان ما خرج عن عموم الصيغة ما اريد باللفظ الدلالة عليه والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به
الدلالة فان قوله افعلوا ابدا يجوز ان ينسخ وما اريد باللفظ بعض الازمنة بل الجميع لكن كان بقاؤه مشروط
بان لا يرد ناسخ فاذا قال [illegible] بقول اصبحت والفسخ هو ابدا ما ينافي شرط استمرار الحكم بعد ثبوته
وقصد الدلالة عليه باللفظ هذا عبارته في كتاب المستصفى اقول وهذا ايضا مغلط فان [illegible]
يقول المفهوم من هذا الكلام هو ان الفرق بين التخصيص والنسخ هو ان النسخ يخرج من الكلام ما لم يكن مرادا
باللفظ والنسخ يخرج من الكلام ما كان مرادا الا انه ورد الناسخ فيقول اذا كان المتكلم عالما بان
النسخ يقع لا محالة امتنع ان يقال انه مريد الجميع الازمنة ومع هذه الصورة لا يكون النسخ مخرجا عن الكلام
ما كان مرادا بل ما لم يكن مرادا ولا يحصل الفرق المذكور بل لو فرضنا شخصا باع عبدا يعلم انه سيفسخ
عقيبه فانه لا يكون مريدا للتمليك دائما واما من باع وهو لا يعلم وقوع الفسخ فهو مريد التمليك الدائم
ولكن يجوز وقوع الفسخ وزوال الملك عقيبه فاذا فرض العالم بكل شيء لا يتصور ان يكون مريدا للحكم في جميع الازمنة
ولا يحصل ما ذكره من الفرق واما قوله قصد به الدلالة على الكل قلنا ان عنى به اطلاق لفظ يقتضي الاستغراق

جميع الازمنة فهو مثل العام المخصوص كذلك لان اللفظ العام يقتضي استغراقه في جميع الاحاد فلا يحصل
بعد [illegible] ويفهم الكلام غير كاف في الفرق بل هو موهم بل الفرق هي التي ذكرناها اما بين ما علم انتهاؤه وبين النسخ وظاهر
واما بين النسخ والتخصيص فهو الذي ذكرنا قبل ان الخطاب المستغرق للازمان ما بسا اصله ولم يوجد ما يرفعه فيقتضي الدوام
وليس العام كذلك فانه قد يبين اصل الخطاب مع انه يقتضي العموم والاستغراق وهذا فرق غامض يفطن له بفضل لطف
ثم كل ذلك بالقياس الى الخطاب الذي يقع اعلاما للمكلفين وبالقياس الى علومهم وظنونهم واما الحكم القديم وعلم الباري
تعالى بالشيء امر مستمر لا تغير فيه ولا يتاتى فيه هذه الفروق فانه لا فرق بين التخصيص والنسخ وهناك غير ان احدهما
تخصيص في الاعيان والاخر تخصيص في الازمان وان الحكم اقتضت تاخير المخصص في الازمان عن الخطاب
ابدا وان المخصص للاعيان يجوز اقترانه به وايضا لا فرق بين الحكم الذي دل على انتهائه وبين ما لم يدل على انتهائه
وانما دل عليه بالناسخ في علم الله فانه عالم بانتهائهما غير ان الحكمة اقتضت اعلام تناهي احد الحكمين عند اثباته
واثباته واقتضت تاخير اعلام الاخر بل يكون اعلام انتهائه في ضمن اعلام حكم اخر عقيبه كما في الاعيان عارض للاحكام
بالقياس الى تعلقها بالمكلفين والى ما تقتضيه الحكمة من تقدم اعلام نهايته الحكم او تاخيره وانما وقع الاطناب
في هذا لينكشف على سبيل التحقيق ويزول ما وقع للناس من الغلط لم يحقق هذا المعنى لم ينفع له شك في جواز وقوعه عقلا
وفي وقوعه على تعذر اقتضاء الحكمة وقوعه اذا وجد والمعاجزة بوقوعه وامر الاغاليط والعقائد الرديه
التي عرضت لبعض الناس بسببه وقوع النسخ لكن اتفق ان كثيرا من الناس ظنوا في الله لعمومات المخصوصة انها
منسوخة فجرى بعد هذا الظاهرين الذين لم يجاوزوا ظاهرا الى معناه ولم يكن لهم شروط النظر في كتاب الله على النحو
حكموا فيها بانها منسوخة ما او جدوها مخصوصة وليس الامر كذلك وقال [illegible] رحمه الله المسئلة الرابعة النسخ عندنا
جائز عقلا الى اخره اقول [illegible] قد ذكر المولف ان النسخ على معنيين احدهما انه رفع والثاني بيان لانتهائه
واختار الثاني ومنكر المعنى الاول بعد هذا ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم تستدعي وقوع النسخ باحد المعنيين
قطعا فلا يرد ما اورده من السوال على الاحتجاج المذكور واما قوله لولا ان يكون موسى وعيسى قد بينا انتهاء
شرعهما فلما جاز ذلك لكن ذلك لا يقدح في وقوع النسخ بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم باحد المعنيين وهذا
لانهما لما ذكرا انتهاء شرعهما فلما جاز ذلك فاما ان يقال انهما قالا اذا ظهرت بين الناس شريعة اخرى
ياتي بها رجل من نعته كذا وكذا فاعلموا ان هذه الشريعة قد انتهت ووجب الاعراض عنها الذي ياتي به او يقال فلا
انه اذا ظهر رجل من نعته كذا وكذا فاعلموا ان هذه الشريعة قد انتهت وان لم يظهر شريعة اخرى او يقال
انهما بينا انتهاء شريعتهما بعلامات اخرى لا يتعلق بظهور شريعة ولا بظهور محمد صلى الله عليه وسلم او يقال
نبها على ان شريعتهما سينسخ وسينتهي ولم يذكرا امارة التفصيل والقول يتضمن وقوع النسخ بطريق

من ح

لطرق الرفع لان من سمع هذا القول من موسى وعيسى عليهما السلام او بلغه منهما لا يعلم انتهاء تلك الشريعة الا في ضمن ظهور شريعة اخرى وهذا هو معنى النسخ عند التحقيق وقولهما لحرى مجرى التنبيه الاجمالي على النسخ وذلك لا ينافي وقوع النسخ بعد ذلك ولا يصح طريان الناسخ الا ترى ان بعض الناس شرط هذا البيان في الخطاب الذي علم الله انه سينسخه مقرونا بالخطاب بحيث لا يتاخر عنه وذلك البيان الاجمالي لا ينافي وقوع النسخ بعد ذلك والقسم الثاني والثالث باطلان لان ذلك لو صح ان يقال هما امرا الناس بترك مواجب شرعهما من غير التمسك بشرع اخر ولا يجوز صدور ذلك من الانبياء على ان هذين الاحتمالين لا ينافيان وقوع النسخ باحد المعنيين وهو اعلام انتهاء الحكم الاول لكلام لم يتم ذلك القول منهما الا بشعر بانتهاء شرعهما الا بعد ظهور تلك العلامات المذكورة وتلك العلامات تقع اعلاما لهم بانتهاء تلك الشرايع وهو معنى النسخ باحد المعنيين وما سبق منهما يكون تنبيها اجماليا لا ينافي وقوع النسخ بل واحد لاقتران ذلك التنبيه بابتداء الشريعة التي ستنسخ عند بعض الناس واصله الاحتمال الرابع وذلك مستمر لو وقع النسخ بمعنى الرفع فليف ينافيه لانه انما يحصل العلم بانتهاء تلك الشرايع في ضمن الاعلام بظهور شرع اخر وهو غير النسخ بمعنى الرفع على ما مر شرحه فقد تبين ان الاحتمال الذي ذكره ليس بقادح في الاحتجاج بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على وقوع النسخ وانه لا يجوز للمسلمين الذين انكروا وقوع النسخ اصلا ان يبنوا مذهبهما على هذا الحرف بل هم انكروا اصل النسخ لعدم احاطتهم بمعنى النسخ وتوهمهم ان النسخ يرد على الحكم الازلي فمنعوا منه ولو شرح لهم معنى النسخ لما منعوا ما انكروه واذا علمت ان اليهود انصار ملتهم من الزمان المدلول والسهود لا يمكنهم انكار التورية وقد اشتملت على تحريم ما ثبت اباحته قبلها للخطاب الشرع من التزوج بالاخت وسائر المحرمات والعموم ليس من الحيوان والبقر والمجوس على انهم يعلمون هذه الاحكام عن الشرايع المتقدمة فهذا وارد عليهم حيث قدح في هذا الاحتجاج واما قوله والمعتمد في المسألة قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فلنا التمسك بها في اثبات اصل النسخ في الشرايع معتمد على حدة وذلك لان النسخ الذي اختلف في وقوعه وهو مصطلح شرعي لحكم اخر شرعي معنى اصطلاحي بين اهل الاصول والنسخ في اللغة والشرع ليس عبارة عن هذا وايضا فان معنى الاية انا ننسخ ونسقط اية بعد اخرى ليس تخصيص بكتاب الله المنزل على انبيائه وبعض ما سلف من هذه الكتب بل ذلك يعم وتطلق لما يشتمل على الاحكام والانقان وبالجملة ما يمكن ان يستدل به على عظم شانه فهو اية ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله وبرى تارة الله يمحو ما له الايات والامات بالمعنى الذي ذكرنا واما في العرف واللغة فاية كل شيء ما دل عليه واذا ذكر ذلك فهذه الاية لا دلالة

فيها على وقوع النسخ بالمعنى المصطلح عليه بين الاصوليين في الشرايع او في الكتب المنزلة او خطاب الشرع وهذا الان فان هذا اما ان يحمل نافية او بمعنى الذي فان كانت نافية كان المعنى انه لا يقع نسخ اية الا اتى بدل مثلها او خير منها وان كانت بمعنى الذي كان المعنى ان الذي ننسخ من الايات نات بمثلها او بخير منها وعلى كلا التقديرين فان هذا لا يدل على وقوع النسخ في شيء مما يسمى اية لغة وشرعا ولو دل على وقوع نسخ اية فلا يدل على ان تلك الاية تكون من جنس الخطاب او الكلام او ما يدل على حكم شرعي والاستدلال بهذا ضعيف في هذا المقام بل الاستدلال في سائر المسائل بعد ثبوت اصل النسخ قد يفيد وهذا ما يرد على هذا العزير من كلامه واما قول اليهود بان التورية نقل ولم ينقل معه ما يدل على انتهائه بل نقل ما يدل على دوامه فلنا نقل التورية والشرايع السالفة لم يصح عن طريق يحصل الوثوق به الا بما نجد في القران العظيم من اخبار الله تعالى عنها لعلمه والقران متواتر عندنا استوى في تواتره نقل الطرفان والواسطة لان العلم بان التواتر لا يرد بالدة والكثرة ومنذ استأصل الملة لخلاف الامم الماضية من اليهود والنصارى فان اليهود انقطع التواتر بينهم بما قل عددهم في زمان بخت نصر واما النصارى فلم يوجد منهم في زمان عيسى عليه السلام ما يحصل بهم مبلغ التواتر فلا وثوق بنقل ما نقل طائفة من هذين الطائفتين وفي سائر الشرايع بطريق الاولى بل الوثوق بما في القران العظيم وقد نقل فيه ان عيسى وموسى بشرا بظهور محمد صلى الله عليه وسلم وان شريعتهما ستنسخ بشريعته فما نقل الينا من هذه الشرايع ان نقل الامم هذه الزيادة وبعضهم يوجب هذا التنبيه الاجمالي على النسخ في تلك الشرايع سيسنح ونقل للعلو بشريعة الاسلام من مثل هذا بل اقترن به ما يضاده من التاكيد بالدوام والنص الصريح بان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين على ان هذه الشريعة مستمرة الى قيام الساعة وهو حجة واما انكار اليهود والنصارى لهذه الزيادة وهذا التنبيه الاجمالي في التورية والانجيل غير معتبر لوجهين احدهما لا وثوق بما في ايديهم من الصحف لاحتمال التحريف وخاصة نقل هذه الكتب الى لغة اخرى ولم يوجد التورية في نقل كل حلقة ولغة وقد انقطع مبلغ التواتر في اليهود الواسطة وفي النصارى لم يوجد في الابتداء والوجه الثاني وهو ان هذا التنبيه والبشارة بشرع محمد صلى الله عليه وسلم جاز ان لا يكون ظاهرا في هذه الكتب بل بحيث لا يطلع على ذلك الا الراسخ في العلم فلعل ذلك مما يكون موجودا على لسان يطلع عليه كل احد فان القران العظيم يشتمل على جملة غامضة واسرار خفية نقل في المسلم على لسان نبيهم ولم ينقل عنهم بالعلوم واعتقادهم انهم من يطلع على هذه الاسرار وما يتكل بأهل الملل اذ لم يكن للاطراف مع علمه البلادة عليهم وقلة علمائهم انهم يطلعون على المواضع الاسرار الالهية فهل من توهم معنى وجملة نقلها الى لغة اخرى وبعد ذلك لو وقع تبديل عليها لا يمكنه ان يصل الى الحق لا تم قد يعثر الدليل بما عرف ذلك الجاهل الذي نقله ولهذا فان اكثر علماء الاسلام لم يجوزوا ترجمة القران العظيم ولا التبديل في نظمه والفاظه ولم يجوزوا ان يتلى في الصلوة غير هذا النظم المعين وذلك الصواب منهم بل لم يجوزوا

فيما ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم من الاحاديث ان يغير لفظه ويبدله الراوي بعبارة اخرى بالمعنى لجواز ان يتوهم
معنى ومعنى الحديث غير ذلك الذي توهم او يزيد او ينقص واذا تحققت هذا فقد احطت بما يجب في هذه المسئلة قال
رحمه الله المسئلة الثانية اختلفوا في نسخ الشي قبل مضي وقت فعله الى اخره اقول ان ابرهيم صلوات الله عليه
لشدة صفاء نفسه كان يحس اذا راى شيا في المنام وقوع ذلك الشي بعينه واذا فعل في المنام امرا في اليقظة
تاسى به كل الفعل وقد يكون ذلك بان يرى احد جعل الله ما رآه امارة على وقوع ذلك في الخارج ومباشرة فعل في
المنام دلالة على ورود الامر به ثم راى الفعل بناء على هذه الامارة واجتنابه ثم راى انه يذبح ولده اسمعيل وباشر
مقدمات الذبح وكل ما يتعلق بالذبح من البشر من اهل المدينة والامرا على الخلق فلما انتبه استدل بذلك على ورود الامر
بالذبح وجعل الامر كالوارد بناء على هذا الدليل وراى الامتثال واجبا وحل مع الذبح فوجد منه الرضا وصدق
رؤياه وفعل في اليقظة جميع ما فعله في المنام لا جرم صح ان يقال صدقت الرؤيا لان تصديق الرؤيا ايقاع ما
راى في المنام ومما وقع لكن الامر لم يرد وقول ابرهيم اني ارى في المنام اني اذبحك ليس اخبارا عن ورود الامر بل هو
اخبار عن صدور هذه المقدمات وان الذبح الذي يكون نسبته الى البشر ليس غيرها واما زهوق الروح فليس بفعله فيكون
اخبارا عن هذه المقدمات وهي امارة ورود الامر لا انها نفس الامر وقول اسمعيل له افعل ما تؤمر ايضا ليس ورود م
اخبارا عن امر وقع بل عما سيقع بانه ورد الامر بما يشبهه من ذبح الكبش وسمي ذلك هذا الذبح اسمعيل لان الرؤيا
والاسناد لاجل انها من حيث الاجتهاد صارت سببا لذبح اسمعيل في الجملة وما يعقد سببه وان لم يقع المسبب
يجوز ان يجعل الشي الذي يجد بعده للعزالة وقضائه كقضاء صوم رمضان في حق الحائض والمسافر فسمي قضاء مع انه
لم يوصل الامر بالاداء الا انه وجد سببه ورود الامر بالاداء ولولاها هنا وجد ما هو سببه ورود الامر بذبح اسمعيل
من حيث الاستدلال بامارة الرؤيا فجعل الامر بذبح الكبش فداء له ودل ابرهيم على ان الرؤيا بامره يدل على وقوع جميع
ما قد راى وقد يدل على وقوع ما يشبهه وبه يذكر يوم من الوجه بل الصحيح ان الامر بالشي لا ينسخ قبل الاشتراك
ومن مات قبل الامتثال حمله ثابت وهو العقاب على الترك واستحقاق العقاب لا انه نسخ والمعارضة المذكورة
من جهة المخالف في المسئلة قوية والجواب الذي ذكره عنها ضعيف لان الامر بالشي انما يحسن اذا كان المامور به
راجح المصلحة وقد يتعلق به مصلحة مطلوبة والنسخ قبل الامتثال يفوت تلك المصلحة المطلوبة وذلك يناقض
عن الامر بالحكم قال رحمه الله المسئلة الثالثة يجوز نسخ الشي لا الى بدل الى اخره اقول
نسخ تقديم الصدقة بين يدي الرسول واجب ونسخ الوجوب يكون غيره الى الجواز والاباحة فيجوز للمكلف ان يقدم نجوى ع
الصدقة وان لا يقدمها فيكون قد نسخ الوجوب الى بدل وهو الاباحة فلم قلتم انه نسخ لا الى بدل واما
احتجاج الخصم فقوي لان الاية دلت على ان الله تعالى اذا نسخ اية من الايات لا ينسخها الا الى بدل هو مثلها

او خير منها ولا يقع نسخها الا الى بدل فلو نسخ اللفظ كان الى بدل ولو نسخ الحكم كان الى بدل فدل على المقصود كيف
كان والجواب الذي ذكره ضعيف قوله نسخ الاية بعد نسخ لفظه قلنا هذا ممنوع لان الاية ليست عبارة على اللفظ
فقط من غير دلالة الى معنى بل عن اللفظ الدال له بل النسخ هو ان يرفعها ولا معنى لها دلالة بعد ذلك وهذا رفع لحكمها ولئن
سلمنا ذلك لكن لا بد وان يكون الى بدل ولذلك لو رفع نسخ الحكم لا بد وان يكون الى بدل وهذا هو المقصود وقد دلت الاية
بصريحها على البدل قوله لم لا يجوز ان يقال ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته قلنا اذا كان كذلك
كان بدلا ونحن لا ننكر ذلك فيكون ذلك ايضا حكما شرعيا ثابتا بالخطاب الثاني ولا معنى للبدل الا ذلك فقد ارتفع
النزاع على هذا قال رحمه الله القسم الثاني في الناسخ والمنسوخ المسئلة الاولى نسخ السنة بالسنة تقع
على وجوه الى اخره اقول الخوض في ذلك ان غير المتواتر ان يكون من الشهرة ولشهرة الاستفاضة والتداول بين
الصحابة والتابعين بلغا يحصل به الظن الغالب عليه وامره وكانت دلالته قطعية فقوي جاز نسخ العمومات
من السنة بها لان هذا القول قول من رواه وفعله بحد وتنسخ بها العمومات ولو سمع منه القول او شوهد منه
الفعل لكان مخصصا وناسخا لا محالة وكذا اذا غلبت على الظن عليه فقوي صدوره عنه وكانت دلالته قطعية فقوي
واما اذا لم يكن كذلك وجب العمل به اذا ثبت بروايات العدل في حكم اخر ولكن لا يخصص به عموم الكتاب والسنة المتواترة
ولا ينسخان به والاحتياط في النسخ ان يرفعها المحلف باختلاف هذه الاخبار ولا يمكن الحكم بالنفي والاثبات مطلقا
قال رحمه الله المسئلة الثانية قال الاكثرون يجوز نسخ الكتاب بالكتاب الجاحظ اقول الذي يمكن تصحيح قول
الى قوله ومن قيد به ان يقال هو جواز عقلا وشرعا لكنه منع الوقوع وعلى هذا لم يتوجه عليه هذه الوجوه اما
التوجه الى بيت المقدس فمعناه ان ذلك ثابت في الاصل الصلوة الشرعية لانه قبلة الانبياء والرسل وكانت الصلوة في شرائعهم
لا تصح الا بالتوجه اليه فلما ورد الامر بالصلوة في شرع محمد صلى الله عليه وسلم فهم منه الصلوة المعهودة في الشرائع
والاركان والشرائط التي كانت فيها الا ما خصه الدليل بقي هذا الشرط في الصلوة المفروضة والمشروعة في شرعه
الى نزول الاية الناسخة المحولة للقبلة فتكون هذه الاية ناسخة لما كان ثابتا في الشرائع المتقدمة لا للسنة
فلا حاجة على هذا الى تعديد سنة متقدمة موجبة للتوجه الى بيت المقدس لتصير منسوخة باية التحويل الى
تقدير اية في الكتاب مثبتة للتوجه الى بيت المقدس نسخت تلاوتها قبل حكمها فان كل هذه التقديرات خلاف
الاصل ولا حاجة اليها واما قوله فالان باشروهن فليس هذا الا يجب ان يقع ناسخا لحكم ثابت بالسنة اما
ان يقع ناسخا لحكم ثابت بالكتاب ان وجد في الكتاب ما يمنع من المباشرة قبل ذلك والاولى ان ابتداء الاذن لا رفع قبل الاذن
اما التحريم واما التوقف فيكون هذا اذنا مزيلا للتوقف ولا يجب ان يكون ناسخا لحكم ثابت بسنة تقدرها
ولم يوجد والا نقلت واما فسخ صوم يوم عاشورا بصوم رمضان فليس بصحيح لان ايجاب صوم رمضان ليس

يتضمن نسخ صوم يوم عاشوراء اذ لا منافاة بين ايجاب كل واحد منهما بل انما نسخه بالسنة اذ ما اوجبت حصر الصوم
المفروض في صوم رمضان واما صلوة الخوف فليس فيه ايضا ما يتضمن نسخ السنة بالقران لانه لما كان من اركان
الصلوة المفروضة الركوع والسجود والقعود وفي القيام متوجها الى جهة معينة وترك الالتفات
الى جهة اخرى وترك سائر الحركات وقد ثبت كل ذلك بالقران وبفعل جبريل عليه السلام حين ارسله
الله معلما للنبي صلى الله عليه وسلم ولم يمكن الاتيان به حالة التحام القتال وقع التاخير ضرورة حرصا على
امتثال ما ثبت بالكتاب فالرخصة الواردة في صلوة الخوف يسقط الركوع والسجود وعند ذلك صارت
ناسخة للكتاب رافعة لما ثبت به لا للسنة واما التمسك بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فضعيف
لان التاخير في زمان لا يخرج من ان يكون بيانا لانه وقع بيانا قبل النسخ والان تبدل البيان ببيان
اخر فيما بعد ولا تنافي في ذلك وايضا فلم لا يجوز ان يكون كل واحد من السنة والكتاب بيانا للاخر بالنوع
بان تصير بعض السنة بيانا لبعض الكتاب وبعضها مبينا بغير ذلك البعض من الكتاب ويكون كل
واحد منهما بيانا للاخر من وجه فانه لا منافاة في جميع ذلك وايضا لو كان كذلك لما جاز تخصيص السنة
بالكتاب لان التخصيص بيان وذلك خلاف هذا ما نقله المولف من التمسك بهذه الاية للمذهب المنسوب
الى الشافعي رحمه الله بل كلامه يشير انه تمسك بهذه الاية في بيان ان القران لا ينسخ السنة من وجه اخر فنقول اذا
كانت السنة بيانا للقران لا يصير ناسخا لشيء الا بالبيان وذلك هو السنة فناسخ السنة هو السنة لا
القران وهذا وجه حسن وسياتي تحقيقه وجواب المولف عن هذا ضعيف لان قوله لتبين للناس ما نزل اليهم
لما دل على ان بعثه كان لهذا المقصود وجب ان تحمل كل ما يصدر عنه من الاقوال والافعال يكون مصروفا
الى البيان او الى ما يفضي الى البيان وما يتوقف عليه مبنيا عليه لان البيان هو غاية المطلوب منه وقوله
اذا دخل الدار ليسلم على زيد قلنا لو اشتغل بشغل اخر يكون دخول الدار لمجموع الامرين لا للتسليم فقط
وايضا قوله البيان هو الابلاغ ضعيف لانه يصح ان يقال بلغ وما بين فالبيان المطلوب هاهنا هو غير الابلاغ
والحاصل ان من يجوز نسخ السنة يقول لم يقع لان نسخ السنة بالكتاب اذا وقع في زمان الرسول لا يبقى
في نقل السنة المنسوخة فائدة فلا ينقل واذا لم ينقل فكيف يعرف من بعده وهذا معنى قوله لم يقع وهذا
صواب وما فصلناه يساعد رايه وامام الحرمين صار ما ذكر عليه وبين ضعف احتجاج [illegible]
رحمه الله المسئلة الثالثة نسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائز وواقع الى اخره اقول ان كان الشافعي
رضي الله عنه يجوز الوقوع لكنه ينكر وقوعه فهذا له وجه وسهل دفع احتجاج من ادعى الوقوع وان كان يمنع من
جوازه عقلا فهو بعيد وان منع منه السمع محتجا بهذه الوجوه التي ذكرها المولف فهو ايضا حسن

لان الاجوبة التي حكى المولف عن هذه الوجوه غير دافعة لها كلها بقي هاهنا البحث في الوجهين المذكورين
من جهة من ادعى الوقوع وبيان ضعفهما فنقول اما قوله ان الواجب على الزانية الحبس في البيوت ونسخ
ذلك باية الجلد فنقول [illegible] اية الجلد صار بيانا للمخرج المذكور في الاية السابقة وما كان كذلك لا يكون ناسخا
وكانه قال احبسوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او حتى يجعل الله لهن سبيلا فالحبس مغيا الى احدى
الغايتين اما الموت واما جعل السبيل وبيان الغاية لمثل هذا لا يكون نسخا ونحن لا ننكر وقوع التخصيص
بل الكلام في وقوع النسخ فلمن قال ان الرجم ورد بعد ثبوت حكم الجلد فكان نسخا قلنا سياتي البحث
في هذا ولان هذه الصورة ليست بطائل لان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي رجم في حياته ولا يقال نسخ بالمتواتر
وفيه بحث اعلم ان الذي نقله المولف عن الشافعي في الاحتجاج على ما ذهب اليه ما صح عنه بل الذي يوجد في كتبه
شيء غير ما نقله [illegible] قاعدتين احدهما ان الكتاب لا ينسخ السنة والسنة لا تنسخ الكتاب
والدليل عليه قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وجه التمسك به انه يدل على ان الله تعالى انما
خص الرسول بانزال الذكر اليه وهو تخصيصه بالنبوة والرسالة ليكون مبينا للكتاب واذا كان بيان الكتاب هو
الغاية [illegible] ان يكون كل ما يلفظه مما يتعلق بالدين واحكام الشرع بيانا للكتاب والا لكان النبي صرف
في الحكم [illegible] لا للغاية التي بعث لاجلها وذلك محال وايضا فانه يدل على انه ليس لكل الكتاب وما منه الا
وهو يحتاج الى بيانه للتوحد للمذكور بلفظ الجمع وهو لفظ ما واذا كان الامر كذلك فلا يجوز ان يكون السنة
نسخ الكتاب لان المفهوم من المبين ان يجتمع المبين والمنسوخ يرتفع عند ورود الناسخ فلا يكون الناسخ بيانا
بل رافعا والرافع [illegible] البيان [illegible] وايضا لو كانت السنة [illegible] دائما لا يجوز ان يكون
ناسخا ويلزم ايضا ان لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لان الذي ينسخ السنة من الكتاب يحتاج الى البيان [illegible] بيانه
بالسنة والسنة المنسوخة ايضا كانت بيانا لاية اخرى من الكتاب فقد وجد كل واحد من المتقدم والمتاخر
الكتاب وبيانه وهو السنة فيصير الكتاب المتاخر ناسخا للكتاب المتقدم والسنة المتاخرة ناسخة للسنة
المتقدمة فلا نسخ للسنة بالكتاب ولا بالعكس ومثال ذلك لما امر الله تعالى في الصلوة بالركوع والسجود
وعين الوقت اجمالا والسنة قدرت الوقت المحدود وعند تعذر الركوع والسجود عند الخوف والتحام
القتال جعلت السنة تاخير الصلوة بيانا للكتاب ثم لما جاء الكتاب مسقطا للركوع والسجود والقيام
جعلت السنة بان صلوة الخوف لا توخر وتودى في الوقت من غير ركوع وسجود بيانا لقوله تعالى فان خفتم
فرجالا او ركبانا ففي هذه الصورة صار الكتاب ناسخا للكتاب والسنة للسنة وهذا المثال يعلم من تتبع
الشافعي فهذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي ان النص المتاخر بالنسبة الى المتقدم على قسمين

احدهما ان يرفع حكم المتقدم بالكلية بحيث لا يبقى له حكم بعد ذلك ولا في شي من افراده وهذا يسمى نسخا والرافعي
يسميه نسخا وهو الذي في وقوعه في الكتاب بالسنة ولا في السنة في الكتاب والقسم الثاني ان لا يرفع حكم المتقدم
بالكلية بل يبقى المتقدم معمولا به في بعض مفهوماته وبعض افراده فهذا يسميه البعض تخصيصا
ولا يفرق في هذه التسمية بين ان يرد المتاخر بعد العمل بالمتقدم وثبوت حكمه او قبل ذلك والجمهور وقوع مثل
هذا في الكتاب بالسنة المتواترة وبخبر الواحد المسند المشهور كما يجوز التخصيص به وقد ذكرنا العروض
ان يكون المتاخر رافعا حكم المتقدم بالكلية ومنها ما يرفع بعضه فان رفع البعض اهون من رفع الكل اشد كالفرع
للاصل ولا يلزم من رد السنة الرافعة لحكم الكتاب المتقدم ردها اذا لم يكن رافعا لذلك لكون الاول اشد مخالفة
والخروج السنة عنده كذلك عن كونها مبينة واما في الثاني يكون مخصصا فتبقى مبينة والانصاف ان هذا الكلام
قوي والتنبيه لهذا نافع في البحث وليس في كلام المحققين ما يدفع هذا ويوجب ضعفه فاذا تقررت هذا فاعلم ان
استقامة كلام الشافعي في المذاهب التي اختارها في مسائل النسخ واما الوجه الاخر ففيه ايضا بحث لان قوله وان
الميراث لا يمنع الوصية صحيح لان الثلث حق للمريض يصرفه الى من شاء والوارث من ابطال تصرفه في الثلث
لان الثلث خارج عن الوارث ولو جازت الوصية للوارث لما كان لكن للوارث ابطال الوصية بالثلث حق م
لبعض الورثة ولا تنافي اذا بين الارث والوصية فلا يمكن ان يقال نسخت تلك الاية باية الميراث
ولا مدمر ناسخ ولا ذلك الا قوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث هذا غاية التقرير من جهته وفي قوله في الكتاب
يكون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية فثبت ان اية الميراث مانعة من الوصية وعلى ان
قوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث خبر واحد قلت للتضعيف لان حق الوارث في الزائد على الثلث
ولو اوصى بالثلث للوارث لا يكون فيه ضرر في حق الوارث العموم ثم ما ذكره المولف يقتضي ان لا يصح
الوصية لاحد وذلك باطل واما قوله هذا خبر واحد فلنا عنه جوابان احدهما ان الصحابة رضي الله
عنهم شاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم سمع من حكم بهذا الا انه يقول هذا ثم بعد فانه لما اجمعوا على ان هذه الاية
منسوخة بهذا القول ونقل اجماعهم الينا متواترا واما نقل الخبر على الانفراد فقد نقل احادا
لانهم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل الخبر مجردا وثانيهما ان نقل هذا الخبر الينا متواترا
فاجمعوا على نسخ الاية بالخبر ثم حصل الاستغناء باجماعهم عن الخبر فنقل الاجماع متواترا ونقل الخبر
احادا على انه يمكن ان يمنع كون هذا الخبر من الاحاد بل هو متواتر وليس يحسن في كل متواتر ان يشتهر
ويتواتر عند كل احد بل رب حكم وقصة يكون متواترا عند طائفة ولا يكون ذكرا عند طائفة فان اخبار
بعض البلدان النائية والاشخاص الغائبة او الماضية قد يكون متواترا عند المورخين وعند من يتتبع الاخبار

ولا يكون متواترا عند غيرهم فهذا الخبر عند المحدثين ونقلة الاخبار من المتواترات فاندفع ما ذكره من
الجواب بل الجواب ان هذا ايضا تخصيص وليس بنسخ وذلك لان الاية الواردة في الوصية للاقربين عام يتناول فيه
القريب الوارث وغير الوارث وقوله لا وصية لوارث خاص فيقع مخصصا للاية ولا كلام في وقوع التخصيص
بالسنة وانما الكلام في النسخ قال رحمه الله المسئلة الرابعة في كون الاجماع منسوخا وبيانه خلاف بالسنة م
ذلك من وجوه اولها ان العصر الاول بنوا الحكم على البراءة الاصلية ولم يبلغهم في ذلك نص اصلا فاجمعوا اهل م
على ذلك بناء على البراءة الاصلية وذلك جائز ولا يجوز مخالفتهم ما لم يحصل الظفر بكتاب او سنة ثم انه
في العصر الثاني نقل الناقل حديثا يزيل البراءة الاصلية وينسخ حكم الاجماع الاول وهذا الخبر كان
موجودا ولم يحدث الان لكنهم لم يظفروا به اما قوله فقد اجمعوا على الخطا قلنا هذا غير لازم وهذا
لا يسمى خطا لانهم اجتهدوا في البحث ولم يظفروا به ولزمهم بنا الحكم على الحكم بالبراءة الاصلية ومثل
هذا غير ممنوع والوجه الثاني الاحتمال انهم ظفروا والخبر عام واجروه على عمومه باجماع ثم بلغهم ان العصر اهل م
الثاني ظفروا بخبر خاص بخصوص ذلك العام فاجماعهم بالحكم في الصورة المخصوصة ينسخ بهذا
الاجماع او بهذا الخبر وعلى التقديرين نسخ الاجماع الثالث انهم اجمعوا على حكم اما بناء على البراءة الاصلية
او بناء على عام ثم هولاء باعيانهم ظفروا بالخبر المزيل حكم البراءة الاصلية او بمزيل حكم ذلك العام لزمهم
الرجوع عن ذلك الاجماع فالاجماع الاول صار منسوخا ولو ظنوا ان هذا الخبر قال قلت الاجماع الاول
كان مشروطا بوجدان هذا الدليل فلما وجدوا هذا الدليل زال الشرط فزال لزوال شرطه وذلك ليس بنسخ قلت
كل حكم في نفس الامر وفي علم الله اذا انتسخ يكون هذه الحالة ان الحكم الاول يكون مشروطا بعدم حصول الوقت
الفلاني وعند حضور ذلك الوقت يزول لزوال الشرط لكن الكلام في علمنا بذلك وقد مر ان النسخ
ان يكون اعلاما بزوال الحكم وبانتهائه يحصل في ضمن اعلامنا نظرنا بالحكم الثاني وهذا المعنى
موجود فيما نحن فيه فليس هذا الحكم يكون منسوخا وهذا السوال الذي اورده هاهنا ثم كل يرد على ما ذكره
في بيان ان الاجماع لا يكون ناسخا والحق ان هذا الاحتمال الثالث بعيد الورود والوقوع ونقول
الاولى ان يقال الاجماع لا يصير منسوخا لان الناسخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والاول
باطل لان شرط الناسخ ان يكون متراخيا في الوجود والاجماع لم يوجد الا بعد انقراض
عصر الرسول والنص يمتنع تراخيه ومن تأخره عن عصر الرسول فيمتنع ان يكون النص ناسخا للاجماع
ويمتنع ايضا ان يكون ناسخه اجماع اخر لان الاجماع الثاني ان لم يستند الى النص فليس باجماع وان استند فهو اجماع على
الخطا وخاصة بعد سبق اجماع العصر الاول وكذا ابطال القياس وكذا القول في كون الاجماع ناسخا واما احتمال

وجدان النص في العصر الثاني فنقول الناسخ اما النص الذي ظهر بها او الاجماع الذي حصل مستندا اليه وعلى
كلا التقديرين فالمنسوخ اما الاجماع الاول وما كان مستندا اليه من البراءة الاصلية او الخبر فان كان الناسخ هو
النص ولم نعرف بجهة المنسوخ فقد بطل الشرط المذكور في حد النسخ من ان الناسخ يجب تراخيه فان كان الناسخ
هو الاجماع يستند اليه فالمنسوخ ان كان هو مستند الاجماع من نص او براءة اصلية عد ذلك اتفاق فيه وان
كان المنسوخ هو الاجماع فقد تبين خطأ الاجماع ومع هذا فالاشكال غير مدفوع لان الخصم يجعلنا وهذين
القسمين الاخيرين [illegible] وجواز ان يكون الاجماع الثاني يصير ناسخا للنص الذي كان مستند الاجماع الاول وللاجماع
الاول ايضا فحصل من ضمن ذلك جواز ان يكون الاجماع ناسخا ومنسوخا وقوله نسبتم كون الاجماع على الخطا
قلنا انه عند بيانه حال ما انعقد الاجماع انعقد على الخطا فليس لذلك المأمور العذر وان عملت به ان بعد
ان نسخ لا يبقى العمل به فهو كذلك وحكم كل منسوخ كذلك وهذا السؤال لا يندفع عن هذا التقرير الا اذا قلنا ان
الاجماع لا يتصور الا في العصر الاول وهو عصر الصحابة رضوان الله عليهم او قلنا لا يصح الا في اجماعهم
ونشترط في انعقاد الاجماع انقراض اهل الاجماع على اجماعهم من غير رجوع احد منهم عما حكم فاذا فعلنا ذلك
امكن دعوى ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ويسقط هذا الاحتمال فليس [illegible] قال ولم لا يجوز ان يقال
ان اهل العصر الاول اجمعوا على حكم بناء على البراءة الاصلية وانقرضوا على ذلك ثم ان اهل العصر الثاني
ظهر لهم الخبر المزيل لذلك الاصل وحينئذ يبطل اجماع العصر الاول فاذا انقرضوا ولم يكن بالخبر ولم يظفروا
بذلك الخبر فمن الذي يقول انهم ذلك الخبر وان ظهروا به وجزموا الحكم فليس نعتبروا مجمعين على خلافه فان ذلك
خطأ ممتنع موجود مثل هذا النص في العصر الثاني ممتنع فلا يستند اليه اجماع ولو استند فليس
اجماع العصر الثاني حجة فلا يقدح في اجماع اهل العصر الاول قال رحمه الله الفصل الثالث
فيما ظن انه ناسخ وليس كذلك المسألة الاولى الى اخرها اقول من ذلك فصل اما زيادة
عبادة على العبادات فان العبادات اذا كانت مختلفة الاجناس في الصلوة والصوم والحج واضيف اليها
الكل جنس اخر كالجهاد فهذا ليس بنسخ بالاتفاق لان الحكم هو الزيادة لا يزيل حكما شرعيا ثبت بخطاب
الشرع او بفعل منه يزيل البراءة الاصلية واما ان زيد على جنس واحد من العبادات كالصلاة مثلا او
الزكوة فهذا ايضا على قسمين فان الزيادة قد تقع متصلة بالمزيد عليه ذكرا وعددا او قد تقع الزيادة
منفصلة عن المزيد عليه في غير محله مثال الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر وزيادة شاة على الشاة
الواجبة في الاربعين ومثال الثاني ايجاب صلوة اخرى على الخمس مع ايجاب الزكوة في نوع اخر غير الذي
اوجب فيه او لا والحكم الاول ايضا على قسمين لان الزيادة قد تغير الاول تغييرا شديدا او يبطل ارتباطه

او اصابته بسبب الحائل وكذلك تجري بركعة الفجر فان التسليم التي كانت واجبة تسقط ولا يجوز الاتيان بها وقد لا تغير مثل
زيادة شاة على الشاة الواجبة والثاني ايضا على قسمين لانه اما ان تغير موجب منطوق او موجب مفهوم ودليل
خطاب او لا تغير شيئا من ذلك مثال تغيير موجب المنطوق بان يوجب الشرع علينا خمس صلوات ويامرنا بفعل معين اما فيما
يكون واسطة المفروضات او اخر المفروضات فبعد ذلك اذا زادت صلوة اخرى في المفروضات فقد تغير الفعل
الذي امرنا به في الواسطة او الاخيرة اما في الواسطة فان الواسطة تطلق بالكلية فان الستة لا واسطة لها وزادت
المفروضات الى سبع فتلك الفعل يتعلق بالصلوة التي كانت واسطة من الخمس التي لم تبق واسطة من السبع واما في
الاخيرة فلانه قد صارت الزائدة هي الاخيرة فهذه الزيادة قد غيرت حكما شرعيا ثابتا بمنطوق الخطاب الا
ان يخص الخطاب ذلك الفعل المخصوص بالصلوة المعينة من حيث انها وسطى الخمس او اخيرة الخمس لا من حيث
انها وسطى المفروضات واخيرتها ومثال تغير مفهوم الخطاب بان يوجب الشرع الزكاة في سائمة
الغنم ولا يوجب في المعلوفة ايضا فان هذا يزيل حكما شرعيا ثبت بمفهوم الخطاب ومثال الذي لا تغير شيئا من ذلك
ان يوجب الشرع علينا الصلوات الخمس ولا يخص الوسطى والاخيرة بفعل معين من حيث انها وسطى المفروضات واخيرتها
ثم يوجب علينا صلوة اخرى نصف الليل مثلا او اوجب الزكوة على سائمة الغنم والبقر من حيث [illegible] ثم اوجب الزكوة في الخيل
فهذا ليس بمزيل المفهوم من منطوق ولا المفهوم مفهوم دليل الخطاب والحكم في كل ذلك يختلف بحسب اختلاف العلماء في
دلالة المفهوم والتحقيق اما الذي يزيل موجب المنطوق فيكون نسخا لامتناعه والتراخي مفروض اذ الكلام في الزيادة على
ما ثبت قبل الكون [illegible] بالاتفاق ويشترط في قبوله ما يشترط في الناسخ واما الذي يزيل موجب المفهوم فعند من جعل ذلك
حجة يكون نسخا لكن لا يبعد ان يقال ليس هذا في قوة الدلالة كالمنطوق فيجوز نسخه بخبر الواحد والقياس فلو ورد خبر
الواحد في الزكوة في المعلوفة الغنم او وجدنا قياسا جليا فيجب قبوله ونسخ به دليل الخطاب مثلا في الزيادة على العدد عند من يجعل
المقيد بالعدد دالا على نفي الزيادة فهو نسخ لدليل الخطاب من المفهوم واذا وقف على هذا التفصيل سهل عليك معرفة حكم احكام
المقام ومعرفة الحق مما حكاه المؤلف لان قوله لا يكون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا لا يصح لانه ان يكون زادا
عليهم فان اخر العبادات ان كان موصوفا بما دل ان [illegible] الوصف فهو كالوسط اذا حكم ما ذكرنا فكيف يكون الكل ما لم [illegible] وان
ما ذكره القاضي عبد الجبار من التفصيل فيرد انه مندرج في بعض التقاسيم التي ذكرنا غير ما ذكره من مسالة زيادة عشرين جلدة
على الثمانين فان من يرى التقييد بالعدد مفهوما يرى زيادة عشرين على الثمانين نسخا قال رحمه الله واعلم ان الذي
اختاره [illegible] طريقة الى اخره اقول التفصيل المنقول عن ابي الحسين حسن وان كان غير تام التفصيل لتمامه
على ما ذكرنا واما الحكم الذي ذكره ففيه نظر قوله في وجوب ما زاد على الثمانين غير معلوم بالشرع عليه اعتراض من وجهين
احدهما تخصيص الثمانين بالذكر دون الزيادة والنقصان يدل على ان [illegible] فيحصل العلم بالعدد المخصوص

وهو التماثل ان لو لم يكن كذلك لكان التخصيص به جائزا لكونه ترجيحا من غير مرجح وما يشبهها هو ان التماثل مع ورود الزيادة
والحكم بالعقوبة صار حدا كاملا وعقوبة تامة لجنايته لعدم دليل شرعي على خلافه فالزيادة على هذا تكون زيادة
العقوبة على الجناية فيفصل العقوبة على الجناية وذلك لا يجوز فهذا ان لو كان يقتضيان النوع لما نص على التماثل
نفي الزيادة وهو قول الذاهب الى المفهوم والقول بدليل الخطاب فلذلك ينكرون هذا والحاق الزيادة على
التماثل يكون رافعا لمدلول هذا الدليل فيكون نسخا وقوله ايجاب التماثل قد يستعمل في ايجاب التماثل مع نفي
الزيادة ومن الجانب وقد بينا ما فيه في مسألة الحكم المقيد بالصفة واعلم ان من قال بهذا المفهوم وبان الحكم
المقيد بعدد دل على نفي ما عداه ثم حكم بالزيادة على حد لم يجعل الواحد والقياس طريقة ان لا يسمي رفع هذه الدلالة
نسخا او ان سماها نسخا لكن يجوز نسخ هذا النوع من الدلالة بخبر الواحد والقياس لقصور دلالته عن المنطوق
فلو نسب الى الشافعي القول بهذا النوع من المفهوم كالقول في التقييد بالصفة مع انه حكم بالتغريب في باب الزاني
بخبر الواحد فجوابه ما ذكرنا دفعا للتناقض واما قول المؤلف ثبت ان مفهوم التماثل لا يجوز نسخه بخبر الواحد
والقياس قلنا انه يشبه ذلك فان سماه ذلك لم يثبت مثل ان نفي المنطوق قال رحمه الله الحكم الثاني
تقييد الرقبة بالايمان وهو في معنى التخصيص الى آخره اقول هذا فيه نظر لان تقييد المطلق غير تخصيص العام
لان التقييد اثبات زيادة ما دل عليه نفي ولا اثبات بل النفي كان معلوما بالبراءة الاصلية فاذا ادى امر
الشرع ما يقتضي دفعه على الاطلاق واستعمل تمام الامر وجوب اعتاق الرقبة واما الخروج عن العهدة باعتاق اي
رقبة كانت فذلك مستفاد من البراءة الاصلية اذ لا اصل انه لم يجب علينا غير ذلك فالتقييد يكون منزلا للبراءة
لا لمدلول اللفظ وهذا خلاف التخصيص فانه يخرج من العام ما تناوله اللفظ فيصير رافعا لما دل عليه اللفظ فاين
احدهما من الاخر وقد ذكر المؤلف هذا المعنى في مواضع من هذا الكتاب وها هنا ما يقتضي ذلك المعنى بل قوله يسبق
هذا في الحكم الاول فهو ان ايجاب التماثل لا اشعار له بنفي الزيادة ولا اثباتها فاطردها هنا وبل نقيض الاولى
جواز اعتاق الرقبة بانه يرد مع التقييد بانه يدل فيه ويدل على تمام الاشتغال لا اشعار له بمايتهما الا امتثالا
بالنفي ولا بالاثبات الى آخرها آخر دم الحيلة هذا ابل ها هنا نظر في الاولى لان بعض الناس ذهب الى
ان تخصيص العدد من بالذكر يدل على نفي ما عداه واما ذكر المطلق لا يدل على نفي المقيد وحكمها هنا بخلاف ذلك
وعلى هذا يجعل التقييد المطلق مخصصا له ان ورد مقارنا وناسخا ان ورد متاخرا الا ان فيه وما يقتضي
ما قررنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ان ما جعل المخصص ناسخا اذا تاخر عنه وعند الحاجة فيه نظر وذلك
لان الناسخ هو الذي يرفع الخطاب الاول بالكلية من حيث ورود المتاخر واما ما يرفع بعض حكمه فهذا لا
يسمى ناسخا ويكون جاريا مجرى المخصص لكن الحكم اقتضت التخصيص في هذا الزمان واقتضت ان العموم

في الزمان الاول ولا شك ان هذا النوع اولى بالقبول من الاصل من الذي يرفع حكم الخطاب الاول بالكلية فلا ان يشترط
فيه ما يشترط في النسخ وهذا يطرد في جميع المواضع ولعل الشافعي وغيره من القائلين بالمفهوم انما قبلوا خبر الواحد في
التغريب وسائر امثاله لما انه لم يكن ناسخا بل كان مزيلا لبعض مدلولات الخطاب الاول وهو مفهوم الخطاب
والناسخ هو الذي يزيل حكم الخطاب الاول بالكلية فلا جرم لم يسموه نسخا فهذا فقههم في انهم لا يسمون الزيادة
على النص نسخا لان مثل هذا الامر يزيل حكما ما من الخطاب الشرعي او ان ازال فانما ان يزيل المفهوم دون
المنطوق وان ازال المنطوق فانما يزيل بعض ما دل عليه المنطوق لا كله فيجري مجرى التخصيص ولهذا
الشافعي رضي الله عنه مطلقا بان كل خبرين تعارضا واحدهما خاص والاخر عام فان الخاص يخصص العام علم
التاريخ او لم يعلم فهذا اعتبار دقيق يجب ان يتنبه له قال رحمه الله الحكم الرابع اذا امر
الله تعالى بفعل وما هو واجب علينا الى آخره اقول هذا الكلام فيه نظر من الوجه الذي ذكرناه لان الوجوب
انما يتحقق بتعلق استحقاق العقاب بالترك لان الواجب ينقسم الى قسمين احدهما الواجب المعين وثانيهما
الواجب المخير وعرف تعلق الوجوب بهما ان قيل انه مشترك بينهما او يقال انه موضوع للقدر المشترك وهو
ما يتعلق به استحقاق العقاب بتركه على بعض الوجوه لحيث لا يرجح فيه المعين والمخير والا يتنوع وعلى التقديرين
اذا قال الشارع في فعل معين او حيث علمنا هذا او تأخر التخيير عنه وتبين عند الحاجة المحض الواجب
فيه وصار هو واجبا بعينه وصار ترك التخيير قرينة معينة لما هو المراد باللفظ وهو الواجب المعين
واذا صار هذا واجبا معينا بدلالة اللفظ مع البيان تعلق العقاب بتركه بدلالة اللفظ فالتخيير الذي
يرد بعد ذلك يزيل ما كان يدل عليه اللفظ لانه لم يكن ما كان يدل عليه بل بعضه سمي هذا نسخا كان التخيير
بيانه وتبين عنه نسخا وعند هذا لا يستقيم ما ذكره من ان مثل هذا الامر يزيل البراءة الاصلية لان التخيير اذا
كان تأخر عن وقت الحاجة فلو لم يتعلق العقاب بترك هذا بعينه فلا يسمى وجوبا فعلمنا اصلا مع انه قد
اوجب فعلا في هذا الوقت وبينه وليس ذلك الا هذا لان صيغة الايجاب لم يدل على غيره فاقتضت
ايجابه وتعين ان يعينه بالوجوب هو المراد بالقرينة التي ذكرنا واذا اوجب الشارع علينا غسل الرجل
ثم خيرنا بينه وبين المسح على الخفين فيقول التخيير اتصل بالحاجة عن الرجل وما تأخر عنه لكن ورد قبل وقت الحاجة
علمنا ان المراد بالخاص هو الايجاب على سبيل التخيير واما ان تأخر هذا التخيير عن وقت الحاجة علمنا ان
المراد بالايجاب هو الايجاب على التعيين وتعلق استحقاق العقاب بتركه فبعد ذلك اذا ورد التخيير
كان رافعا لبعض مدلول اللفظ فهل يسمى ذلك نسخا ام لا وبعد ان يسمى نسخا فهل يشترط فيه
ما يشترط فيما يكون رافعا لمدلول الخطاب الاول بالكلية لا فيه النظر الذي ذكرنا وهكذا في

٨٥

في سابق ما عدم الامثلة والمسائل فيه بحسبه بحا قطعيها والامكنة بها فيل فقال في خبر الواحد وحكم فيه بالقياس
هو من هذا القبيل ومكاماه فيه ولهذا ذهب الى ان نسخ الكتاب بالسنة لم يقع لانه لم يجد سنة رافعة لحكم الكتاب
بالكلية وكذا لم يجد الكتاب رافعا لحكم السنة بالكلية وما يرفع بعض المدلول لا يسمى نسخا ولا يشترط فيه ما يشترط
في النسخ وهو صواب ونظر حسن قال المصنف رحمه الله الحكم الرابع قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل الى اخرها اقول
هذا ايضا فيه نظر في موضعين احدهما ان المفيد لكون الليل طرفا وغاية للصيام هو كلمة الى وحدها
او مع كلمة اتموا فان الاول لو تجرد ما افاد ذلك لان دخله الى بعد ان ظرف وغاية للشيء الممتد اليه وكذا لا
يعتبر انه غاية لجنسه او نوعه او لذلك الشيء بتمامه فانه تعالى سرت الى بغداد ومنها الى البصرة وهذا الفعل
فيه انه مسافر من ان السير لم يتم عند بغداد ولا صار بغداد غاية للسير بل صار غاية للسير اليها واما
لو قال اتموا السير الى بغداد فهمنا منه ان السير ينتهي عند بغداد والا فلا يكون السير اليها تماما للسير
فيكون للسير غاية وطرفا هو مستفاد من مجموع اللفظين لا من كلمة الى فقط والموضع الثاني قوله انه لا
يقبل فيه خبر الواحد والقياس فان فيه ما ذكرنا من ان هذا رافع لبعض ما دل عليه الخطاب وان مثل هذا هل
يعد نسخا يوجب رد خبر الواحد والقياس وقد مضى شرح ذلك قال المصنف رحمه الله الحكم الثامن
لو قال الله صلوا ان كنتم متطهرين فانه لا يمتنع ان يقبل خبر الواحد والقياس الى اخره اقول لكون
الطهارة شرطا للصلوة وقد يفهم منه معنيان احدهما ان الخروج عن عهدة الصلوة يتوقف عليها وهذا
المعنى لا ينافي ان يكون هناك شرط اخر وثانيهما هو ان الطهارة اذا وجدت صار مامورا بالصلوة وما
ذكره من اللفظ وهو قوله صلوا ان كنتم متطهرين يقتضي الاشتراط بهذا المعنى الثاني وهو تعلق الامر
بالصلوة عند الطهارة وهذا ينافي ان يكون هنا شرط اخر لان الموقوف على الشرط يعدم عند عدم الشرط
كما قرره الشارح والمولف فلو تعلق الامر بالصلوة بشرط اخر وراء الطهارة لما صار مامورا بالصلوة
عند وجود الطهارة ما لم يوجد الامر الاخر وهذا ينافي مقتضى قوله صلوا ان كنتم متطهرين فيكون الاشتراط
الثاني رافعا لحكم شرعي مستفاد لولا الخطاب فكان نسخا على ما ذكرنا من التفسير فوجب ان لا يقبل فيه خبر
الواحد والقياس قال المصنف رحمه الله الكلام في الاجماع المسئلة الثالثة اجماع امة محمد صلى الله
عليه وسلم حجة الى اخرها اقول اما خلاف النظام والخوارج فظاهر واما خلاف الشيعة فمبني
على تاويل وهو انهم لا يسلمون ان الاجماع حجة في الجملة لكنهم انما يعتبرونه لكونه حجة لاشتماله على قول الامام
المعصوم ولولا ذلك لما كان حجة لكونه حجة بما انه تمسك في ذلك بمسالك اولها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
الاية فقوله اولا وقوله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ان عنى به انهما

معنيان متغايران في الخارج وقد جمع بينهما في الوعيد وذلك ممنوع بل عندنا ان اتباع غير سبيل المؤمنين
شرح وبيان للمشاقة لان مشاقة الرسول تحتمل معان وتحتمل ان يكون خالف غيره في شيء من الصفات والافعال
نعم ان يقال هو مشتق من كون كل واحد في شق وذا كان في شق اخر وانا اذا كان احدهما في المشرق والاخر في المغرب يصح ان يقال هو
م ولو كان احدهما ساكنا في احد جانبي البلد والاخر في جانبه الاخر كان احدهما مشاقا للاخر ولهذا
لو كان احد الرجلين متوجها في مشيه الى جهة والاخر الى ضد تلك الجهة فانه يقال احدهما مشاق للاخر بل لو
كان احدهما مخالفا للاخر في المشتهى وفي المذاهب والمشرب يصدق ان احدهما مشاق للاخر ولما كان الامر كذلك فهم
معنى المشاقة الى بيان المراد منها فصار اتباع غير سبيل المؤمنين بيانا لها وشرحا كانه من يشاقق الرسول
هذه المشاقة المعينة وهي اتباع غير سبيل المؤمنين بعد ما تبين له الهدى من الايات والمعجزات الدالة على نبوته
وعلى كونه رحمة للعالمين وهاديا للخلق الى الصراط المستقيم استحق العقاب وان عنى به انهما معنيان متحدان
في الخارج متغايران في الذهن وقد جمع بينهما بحرف العطف وعلق العقاب بهما فهذا نسلمه ونسلم ان اتباع غير
سبيل المؤمنين محظور وانه يجب متابعة سبيلهم [illegible] هذا هو السبيل الذي صاروا به مؤمنين مطيعين لله ورسوله
وقد بين الله ذلك السبيل حيث قال انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى [illegible] ومعناه انهم يصدقون
بالله وبالرسول انه رسول الله ويمتثلون اوامره ونواهيه ويحسنون في النية ونحن نقول بوجوب ذلك على الكل
الكلام في شيء اخر وهو انه اذا اتفق اهل عصر على حكم فهل يجب على من ياتي بعدهم متابعتهم في ذلك والاخذ
بذلك الحكم بحيث لا يجوز خلافه فلم لا وهذا غير لازم منه اما قوله في الجواب عن هذا السؤال ان الاصل
اجراء الكلام على عمومه ضعيف لان الذي حرمه الله وهو اتباع غير سبيل المؤمنين اما ان يكون عاما في كل ما كان
اتباعا لغير سبيل المؤمنين او لا يكون وعلى تقدير ان يكون الواجب اتباع فرد من افراد سبيل المؤمنين اذ
بالاتباع قد دخل افراد سبيل المؤمنين يحصل الاجتناب عن اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نقول بوجوب هذا انما
بلغنا انه شرح المشاقة فاذا لم يتبع ما يحصل به المشاقة واتبع سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين
فقد احسنوا امر المشاقة والعموم لهذا حيث يجري على عمومه واما قوله لا معنى لمشاقة الرسول الا اتباع غير
سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين ممنوع او نقول نعني به ان المفهوم من المشاقة هو المفهوم
بعينه من اتباع غير سبيل المؤمنين فيما صاروا به غير مؤمنين او نعني به ان المشاقة مفهومها اعم من ذلك الى
التفسير وعطف هذا المعنى عليها جعلها غير هذا المعنى في الخارج والاول ممنوع لما بينا ان المفهوم من
المشاقة مغاير لذلك المعنى واعم منه واما الثاني فمسلم ولكن لا يلزم التكرار ولا عطف الشيء على نفسه بل
عطف احد المعنيين المتغايرين بالعموم والخصوص ومتغايرين [illegible] هنا على الاخر ويسمى العطف صار احدهما

يستاذنوه ع
المؤمنون ع

عين الآخر في الوجود فقد ظهر فائدة القطع ولا يكون بلا مراد ونظير هذا أن يقول الملك لجميع من في مملكته من يشاقق
هذا الوزير ويتبع غير سبيل هؤلاء مشيرًا إلى جماعتهم وفي تطاع الوزير في أوامره ونواهيه عاقبته دهم
منها أن هذا الثاني وقع تفسيرًا للمشاقة وأنه أمرهم بمتابعته سبيل أولئك القوم فما صاروا إلا مطيعين
للوزير وعلى هذا فلا دلالة في الآية على وجوب متابعة الإجماع قال قدس الله روحه المسلك الثاني التمسك
بقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا إلى آخره أقول يمتنع أن يقال هذا وصف لكل واحد من الأمة بهذه العدالة
والخيرية لما شاهد أمر الحال عليه ولأنه كان يلزم أن يكون قول كل واحد حجة ولا قائل به فيتعين القول بحمل
الآية إما على مجموع الأمة من زمان النبي صلى الله عليه وسلم إلى القيامة وإما على الموجودين حال نزول الآية
بأجمعهم وعلى التقديرين لا يحصل المطلوب من هذا الاستدلال لأن الموجودين حال نزول الآية لا نعلم أنهم
بأسرهم عاشوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى يجب متابعتهم فيما أجمعوا عليه وأما مجموع الأمة فلا يمكن
أن يتصور إجماعهم على شيء يصير ذلك حجة على من بعدهم وكذلك هذا السؤال وارد على المسلك الثالث والرابع
وأما المسلك الرابع وهو خبر فيه ضعف لأنه ليس بمتواتر ولا مشهور ولا يحصل به علم ولا ظن غالب حتى
يصح الاحتجاج به في مثل هذه المسألة العلمية ثم لو سلم أن مبلغها أعني مبلغ جميع الروايات يبلغ ما يحصل به
العلم أو الظن الغالب لكن ليس يقتضي عصمة جميع الأمة من عصر الرسول إلى قيام الساعة ولم يقتضي
عصمة أهل كل عصر ونحن نقول بما يقتضيه ذلك لأن الكلام في الثاني قال رحمه الله المسلك الخامس
دليل العقل إلى آخره أقول الخصم المؤلف فإن كثيرًا من الناس متفقون لأجل شبهة قوية لم يقدروا على
حلها ولم يشعر بذلك قال الله تعالى وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله وهذا يبطل أن يكون إجماعهم على الضلال
وقال أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا ومثل هذا كثير وكذا في الحديث المشهور
ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة وكل ذلك دليل على أن الجماعات على الضلال ولا يستبعد إجماع أهل
عصر على حكم واحد لشبهة قوية عرضت لجميعهم بل إذا تأمل المنصف ما ملوحد هذا المسلك أشار بالإجماع بنفسه ومن
باشر العلوم الغامضة ومذاهب الناس فيها الحدس بهذا العسل بين فسيأتي شيئًا من هذه المسألة ليس يفي بالمقصود لكن
المصنف لما تمسك بهذه الآيات ومجموع هذه الأخبار بعد أن الأمة بأسرها لا تجمع على الضلالة ثم يلزم من هذا أن
يكون إجماع الصحابة الذين عاشوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ونقلوا الشرع الذي اطلعوا منه إلى غيرهم حجة وإن لم يكن اجتماعهم
بأسرهم على الخطأ إذ لو جوزنا ذلك لجوزنا الخطأ على مجموع الأمة لجواز أن كل ما نقلوه لغيرهم خطأ وحينئذ يلزم جواز
الخطأ على الكل ولما امتنع ذلك امتنع اجتماع أولئك الصحابة على الخطأ والخروج بخلاف إجماعهم ولأن الإجماع إنما يمكن الوقوف
عليه في عصرهم لإمكان حصر عددهم ولأنهم كانوا مع قرب عهدهم بالنبي صلى الله عليه وسلم نقلوا الشرع إلى غيرهم فنسبتهم إلى النبي صلى

الله عليه وسلم في التبليغ إلى الأمة كنسبة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله في تبليغ الوحي إلى الأمة وكما لا يجوز الخطأ على النبي صلى الله عليه وسلم في
التبليغ لا يجوز الخطأ عليهم أو لكل الصحابة في اجتهاداتهم ونقلهم للأحكام إلى غيرهم ثبت أن الدلائل المذكورة دلت على عصمة
مجموع الأمة وعلى عصمة مجموع أولئك الصحابة ولم تثبت دلالة على عصمة غيرهم من الأمة وأما ما ذكره المؤلف في المسلك الرابع
من الاحتجاج على أن زمان التكليف لا يخلو عن الإمام المعصوم فطريقته مشهورة والأسولة التي ذكرها قوية واردة
فلا نطول بذلك الاحتجاج المصنف ههنا طريقة أخرى مبنية على مقدمات تقررت في علم الكلام فلنذكر تلك المقدمات
ونتمم هذه الطريقة بناء عليها أما المقدمات فمنها أن آحاد البشر لما كان الاطلاع على كمال الخلق ونهاية
العدل الممكن وأن ذلك لا يتيسر لهم في أول الخلقة بل بالتدريج واستكمال النفس شيئًا فشيئًا مقبول بما يبتني عليها من المعارف
الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد ومنها أنه لا بد في تكميل النفوس البشرية من التوسط بإرسال الرسل من الملك إلى
المصطفى منهم وهو النبي صلى الله عليه وسلم ومن النبي عليه السلام إلى سائر الخلق المبعوث إليهم النبي صلى الله عليه وسلم ليلقيهم على المعارف
وتعليمهم ومنها أن الناس إذا حصل غرضهم في الشيء إلى غاية المطلوب منه بطل ذلك الشيء وتعذر استمراره بعد ذلك
ومنها أن محمدًا صلى الله عليه وسلم معلوم أنه نبي مرسل إلى الخلق فهو خاتم النبيين لا نبي بعده إلى قيام الساعة التي جاءها وكل هذه
المقدمات قد تقررت في كتبنا العقلية فبعد ذلك نقول لا بد أن يكون إجماع كل عصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم حجة إلى يوم القيامة
والدليل على ذلك أنا لو جوزنا أن إجماع أهل عصر واحد من أعصارهم لأهل الخطأ لم يمكننا تجويز أن كل ما نقل منهم إلى العصر
الذي يليهم يكون خطأ وتحريفًا أو بعضه يكون كذلك ولا يحصل الوثوق بأن الدين الكامل والشرع التام الذي جاء بها
محمد صلى الله عليه وسلم اتصل إلينا ويتصل إلى من بعدنا ومتى انقطع ذلك انقطع الرجاء عن استكمال النفوس إذ لا بد في الاستكمال
من توسط تلك الشرائع لما علم الحقيقة وانقطاع الرجاء عن استكمال النفوس يوجب الإهلاك بالطوفانات وسائر أنواع العذاب
لأن انقطاع الرجاء عن غاية الشيء يوجب بطلان ذلك الشيء وإبطاله وهذا سر قوله تعالى رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا
الآية لما حصل اليأس عن صلاحهم وصلاح ذريتهم استحقوا الهلاك وفيما نحن فيه لما كان صلاحهم وصلاح دينهم
موقوفًا على الحفاظ الشريعة فيما بينهم وإيصالها من أهل عصر إلى أهل عصر الذي يليه إلى قيام الساعة فتنتفي الأمة
في الأعصار على الاستمرار بدل على الحفاظ الشريعة بينهم وإيصالها إليهم عصرًا بعد عصر ولا بد من الحفاظها بتمامها
في كل عصر بأهل ذلك العصر أو مجموع أشخاصها وبطائفة منها وبواحد منهم ثم لا حظ للعوام ممن لا مدخل له في التعلم
والتعليم في هذا الإحفاظ بل يحفظها بالفعل والمعلم إما موزعًا على أفرادهم على التفاوت أو على التساوي
كلام فإذا اتفق أهل عصر على حكم فلا سبيل إلى تخطئتهم بأسرهم لأن الحق محفوظ معهم إما بمجموعهم أو ببعضهم فهو الحكم بتصويبهم
ومتابعة الصواب واجبة وترك متابعته محظور وحرام فكان الإجماع حجة إذ لا معنى لكونه حجة غير أنه كما يثبت على كل
واحد وهذا دليل قطعي عقلي مقدماته يقينية دل على وجوب متابعة الإجماع وسائر الدلائل بقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي

على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم القيامة وقوله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وكذلك قوله عليه السلام
لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلوا الدجال وهذه الاحاديث هي المفسرة لمعاني ايات الكتاب كقوله كنتم خير
امة وغيرها من الايات فلئن قال لم لا يجوز ان يضل اهل عصر ويخطئوا ومن هذه الامة بحيث يجوز اجماعهم على الخطا
لكنهم لا يجوزون بعض ما في كتاب الله تعالى من الالفاظ وكذلك ما في السنة ولا يبدلون العبارة اصلا فيستفاد منهم كما هو الى من ياتي
بعدهم ثم قد يوجد في اهل العصر الثاني او الثالث من اذا طالع الكتاب والسنة فهم المعنى واسرار الشريعة وهو يعلم غيره
وهلم جرا فلا يسقط الاحتجاج باستكمال النفوس بالشريعة ولا تنقطع شريعة محمد صلى الله عليه وسلم قلنا اذا ضل اهل
عصر بالكلية مع استيلاء سلطان الهوى على النفوس امتنع ان لا ينتفع منهم او من بعضهم بعضو وتحريف عمالهم من الكتاب والسنة تحريفا
مشوشا محرفا اتباعا للهوى وطلبا لسعادة الدنيا قال رحمه الله القسم الثاني فيما الحق و الاجماع المسئلة
الاولى الى اخرها اقول اذا تعرفون الشي باطلا لا يعتد بالاجتهاد الذي يودي اليه ولا يفصل فلو لم يكن القول
الثالث مبطلا للاجماع كان مبطلا للحق وما كان مبطلا للحق كان باطلا في نفسه فلا يعتبر بالاجتهاد الذي يودي اليه بل ان لم
يكن القولان الاولان في ماخذ واحد بحيث يودي التفريق بينهما الى خلاف الاجماع فلا يلزم من حقيقة القول الثالث بطلان
القولين الاولين بالكلية مثاله ما يكون الماخذ واحدا هو ان ابا حنيفة واصحابه قالوا ان من اشترى اخاه عتق عليه وورثه
وقال الشافعي واصحابه رضي الله عنهم انه لا يعتق ولا يرث فالتفريق بينهما يودي الى مخالفة الاجماع لان التفريق اما ان يقول
يعتق ولا يرث وهذا خلاف الاجماع لان الحكم بحرمان الاخ المسلم اذا لم يكن ... ... من يحجبه خلاف الاجماع والفريق الاول
ايضا يعترفون انه لو عتق لورث واما ان لا يرث لانه لا يعتق فالقول بانه يعتق ولا يرث خلاف الاجماع وبالجملة مهما دام التفريق
مستلزما لمخالفة الاجماع مثل ما ذكره المولف ومثل ما ذكرنا فانه لا يجوز التفريق بينهما ولا للعامي المستفتي ان يفرق بينهما
فيما استفتى بان ياخذ في العتق بقول احد الفريقين وبعدم الارث بقول الفريق الاخر واما اذا لم يكن الماخذ واحدا فمثل ما نقول
الشافعي واصحابه بوجوب الزكوة في مال الصبي وعدم وجوب الزكوة في حلي النساء وابو حنيفة واصحابه ذهبوا الى الوجوب
على النساء وعدم الوجوب على الصبي فهاهنا لو ادى اجتهاد مجتهد الى الوجوب فيهما او الى عدم الوجوب فيهما جاز
اذ ليس يلزم منهما مخالفة الاجماع وللعامي المستفتي ايضا ان يفرق بين القولين بان ياخذ بقول احدهما في الوجوب في
مال الصبي وبقول الاخر في عدم الوجوب في الحلي او بقول الاخر في الوجوب في الحلي وبعكس ذلك واذا كان كذلك لم يلزم من
حقيقة القول الثالث بطلان القول الاول لاشتماله على احد القولين الاولين وجاز ان يكون الحق هو الذي اشتمل عليه هذا
القول الثالث فالجواب الحق في مثل هذا ان يقال لا نسلم انه يلزم من القول الثالث بطلان القولين الاولين حتى يمتنع من
اجعل هذا هادرا ومعتبرا في امثال الاجماعات قال رحمه الله القسم الخامس في المجمع الى اخره اقول
قوله ان الخطا جائز عقلا على هذه الامة فيه نظر فانه اما ان يعني به انه يجوز الخطا على كل واحد منهم واحد

اذا انفرد في بعض ما يحكم به ويجتهد فيه او يجوز الخطا على مجموعهم اذا حكموا بشي والاول والثالث مسلم واما الثاني
والرابع فممنوع وقد بينا بالدلائل النقلية امتناع ذلك وايضا نقول يعني بالجواز ان العقل اذا الذهن يجوز ذلك
قبل ان ينظر في الدليل فهو ايضا مسلم وان كان يعني به انه بعد النظر في الدليل جواز وقوع الخطا منهم مطلقا فذلك ممنوع لان الشرع
لما اقتضى منع وقوعه فلو اقتضى الدليل العقلي جواز وقوعه لزم التعارض بين السمع والعقل وذلك لا يجوز فعلى هذا
فالجمع بين الجواز العقلي بهذا التفسير والامتناع منه بالادلة السمعية محال واما قوله لجوازه على سائر الامم قلنا
انما استدل على وقوع الخطا من مجموع اهل عصر في سائر الامم حيث كذبوا انبياءهم وخالفوا الشرايع بالكلية واتبعوا
الهوى واهلكهم الله بذنوبهم كما في قوم نوح ولوط وسائر الامم المشهورة فاستدل بوقوع الخطا منهم باسرهم على جواز
صدور الخطا منهم وما لم يوجد مثل ذلك في هذه الامة تعذر الحكم بجواز صدور الخطا منهم باسرهم اي من اهل عصر منهم
ثم الدليل العقلي الذي ذكرنا يفرق بين هذه الامة وبين سائر الامم لان سائر الامم كانوا متمسكين بشرايع صحيحة واجبة
الاستمرار الى الدوام المتعاقب الى ان ثم قابلين بجمعهم تتبدل تلك الشريعة بشريعة اخرى فلا يحفظ الشريعة الاولى بي
فيما بينهم في كل عصر بل الملل ضلالهم وانحرافهم عن تلك الشريعة وعند ذلك تجدد الشريعة بتبديل ان ضلوا الشريعة الناسخة
اهتدوا من الضلال الذي وقعوا فيه وانصلحوا والا اهلكهم الله بقوم اخرين قابلين للشريعة الناسخة ممن جاء بها من
الانبياء وهذا المعنى لا يتصور في هذه الامة لانهم متمسكون بشريعة كاملة تامة غير قابلة للزيادة وواجبة الاستمرار
الى قيام الساعة فلو ضل اهل عصر بالكلية وخرجوا عن الحق وضاعت الشريعة بينهم ولم يحفظ على الكمال فيهم ولا ينقل
منهم الى اهل العصر الثاني تلك الشريعة الكاملة وتجدد شريعة اخرى غير ممكن فيتعذر استكمال نفوسهم بالمعارف ولزم تعذيبهم
وذلك يوجب هلاكهم وهذا يودي بعضهم الى ان ثم فلا يمكن معرفة ضلال هذه الامة باسرهم الى قيام الساعة فظهر الفرق
بين هذه الامة وسائر الامم في جواز وقوع الخطا منهم ولهذه الخصيصة اثنى الله عليهم في غير من الايات واما قوله بان لفظ
المومنين والامة يتناول كافة الامة الى اخره اعترف بان هذه الايات والاخبار لا دلالة لها على ان اجماع كل عصر حجة
بل يحتاج ذلك الى دليل منفصل ويطالبه بذلك الدليل المنفصل وهو لم يذكر شيئا من ذلك غير ما يريد ان يذكره في المسئلة الاولى
قال رحمه الله المسئلة الاولى لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة الى اخره اقول لم يسمع الايات
التي يستدل بها فاما ان يدل على وجوب الاستدلال بالاجماع بل العلماء لكنهم في بعض الاخبار المروية وتلك غير مشهورة و
مستفيضة فكيف يستدل في مثل هذه المسئلة وكيف يثبت بها الاجماع الذي يخصص به عمومات الكتاب والسنة المتواترة
ويرجح على اخبار الاحاد ثم يعلم بانه قد اعترف بان المسائل التي تمسك بها في كون الاجماع حجة لا دلالة لها على كون
الاجماع حجة بطريق الاستدلال بل يحتاج في ذلك الى دليل منفصل ثم انه لم يظفر بالدليل المنفصل فلم يثبت حينئذ
كون الاجماع حجة ثم ولئن سلمنا انه وجد في الايات والاخبار ما يدل على وجوب الاستدلال بالاجماع للرعاية ما يلزم

من ذلك فلمن الاستدلال بالاجماع وهذا انما يحصل قبل تمام السلف بعصر او عصرين فيتمسك باجماع كل من نعلم
من عصر الرسول صلى الله عليه وسلم المؤيد للعموم ويخرج ما بقي من الامة الى يوم القيامة من الارادة بهذه العمومات وهذا اولى
من ان يحمل الاجماع كل عصر حجة ان العمومات اقتضت اعتبار قول كل الامة وتعذر ذلك لاجل عدم امكان
الاستدلال بخصوص الامة بعد ما يحصل به المنة من الاستدلال لا غير ان التخصيص لما كان على خلاف الاصل فلا
يصار اليه الا بقدر ما يقتضيه الدليل وبصيغة الضرورة الداعية اليه وما عدا ذلك يبقى مرادا فيسلب انه يجمع
ما ذكره لا دلالة فيه على ان اجماع كل عصر حجة قال رحمه الله المسألة الثالثة لا عبرة بقول العوام الى اخره
اقول قوله لا عبرة بقول العوام في الاجماع خرج الجملة وعلى ما ذكر امام الطريقة لا شك في ذلك الثاني في تقرير
هذا مع احتمال [illegible] الطريقة في اثبات الاجماع ومع اعترافه بان تخصيص العموم يحتاج الى دليل منفصل فما الذي
دلهم ها على خروج العوام عن الاعتبار مع ان لفظ المومنين والامة يتناولهم وقوله قول العامي حكم في
الدين بغير امارة ولا دلالة قلت هذا ممنوع لان الظاهر ان العامي لا يخالف العالم الا بعد ان ظهر امارة
او دلالة تلقيها بان يكون مدا سنين عالما يعتقد انه اعلم واديّن من هذا العالم الذي يخالفه فافتاه بذلك الحكم
وهذا ما انتسبه اليه امارة ودلالة لا طريق له سواه وهو ادلهم على ذلك كان منه اصابة وصوابا ولا يكون على
الخطا وحينئذ يندفع ما ذكره ولا يلزم ان يقول قول العالم الذي خالفه العامي حجة واما اذا قال علما العصر
قولا ولم يعلم معهم عوام العصر فحينئذ يصير حجة كما الذي يقع هذا الذي ذكرنا وبهذا يعرف الجواب عن
الوجه الثاني واما الوجه الثالث فممنوع اذ لا يمكن الوقوف على ان اهل البدع وفيهم [illegible] ونعرفهم
في المرائي انتفق على هذا والرابع انه ممنوع والفرق ظاهر من العاقل البالغ والصبي والمجنون
في سائر الاحكام قال رحمه الله القسم السادس فيما عليه ينعقد الاجماع المسألة الاولى
كل ما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به امكن اثباته بالاجماع الى اخره اقول اما قوله
حدث العالم مع انه من العالم بكل ما سوى الله فلا يصح ما ذكره لان اثبات الصانع ونعوته انما يمكن
بحدوث الحوادث مع اشتمالها على الاحكام من الاتقان فلعل من استدل ببعض الحوادث المشتملة على الاحكام
والاتقان على الصانع ونعوته وعظمته ونسبته بكونه خالقا عظيم الشأن ووحدانيته وحقيقة المعاد والنبوات
ثم ادعى بعد ذلك انه ليس ما في الوجود سوى الله فانه مخلوق وحادث امكن اثبات ذلك بالاجماع بعد ما علم
كون الاجماع حجة بما ذكر امام الطريقة واما العلم بالوحدانية فان ذلك لا يمكن اثباته بالاجماع لتوقف
كون الاجماع حجة على العلم بصحة النبوة ويوقف ذلك على الوحدانية لانه من جملة من يزعم التوحيد من عم الاله
سرد له مفصلا ومع هذا الاحتمال لا تثبت النبوة لجواز ان يكون المعجز الذي ظهر على يد النبي صلى الله

عليه وسلم هو فعل الاله الشرير للتضليل ولا يحصل الوثوق ولان النبي هو الذي يدعي انه مرسل الى الخلق
من الاله الواحد لدعو الخلق اليه ويبلغهم اوامر ذلك الواحد ونواهيه بل اول ما يدعي الوحدانية وتفردها
بالبراهين حتى يتشبه [illegible] البراهين وما ظهر [illegible] عربي جنسه سبق بهذه المطالب بالبراهين
ومن جملة تلك المطالب بل اهمها الوحدانية على ما قال تعالى قل هو الله احد وكذا قوله ذلكم الله ربكم لا اله الا
هو خالق كل شيء فاعبدوه ومثل ذلك كثير واثبات الاجماع انما يتصور بعد اثبات النبوة فلا يمكن اثبات
الوحدانية بالاجماع وهذا اخر المختصر من المطالب الاولى من المحصل المحصول السمي الاصول والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد واله الطاهرين قال رحمه الله الكلام في الاخبار الى اخره اقول يعلم
[illegible] وهي ان يعرف الشيء ومعرفته على مراتب فمنها المعرفة العامية وهو ان يحصل عنده تصور ما بوجه ما ويتميز
ذلك الشيء عنده من [illegible] بعض الاشياء فان الجمهور يعرفون كثيرا من انواع الحيوان ويميزون بينها وبين
الجمادات ويحكمون عليها باحكام [illegible] ولا يعرفون هذه الاشياء بحقائقها وحدودها الحقيقية ومنها
معرفة التي بكنهه وحقيقته بالحد الحقيقي المتلبس من ذاتياته ومقوماته الجنسية والفصلية وهذا الحال
والخواص [illegible] مراتب لمن يعرف الشيء بالرسم الناقص او بالرسوم فانه يجاوز المعرفة العامية ولم يبلغ الى رتبة
الحد الحقيقي التام اذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان كل واحد يعرف الخبر والصدق والكذب والتصديق والتكذيب
والنفي والاثبات معرفة عامية ويفرق بين هذه المفهومات وغيرها فهذا القدر من المعرفة حاصل ويستغنى عن
تحصيله بالتعريف بل لا يحصل هذا الحاصل واما [illegible] من المراتب فهي غير حاصلة لكل احد [illegible] وطلب
تحصيلها امكنه فلينظر فيما اورده من الاسولة اما لزوم الدور فنقول ان كان المقصود من ذلك الحد التام الحقيقي
بذكر المقدمات باجمعها فما اورده لازم واما ان كان المقصود من ذلك التعريف ما يتميز او بعض الطرق الناقصة
والجملة نوع من التعريف يجاوز به المعرفة العامية فذلك يكون ممكنا ولا يلزم الدور لان قول القايل الخبر قول يحتمل
الصدق او الكذب يحصل به نوع تعريف لانه يحصل له ان القول جنس وهو مشترك بين الامر والخبر وغير ذلك
فاذا قال يحتمل الصدق والكذب فقد ميزه عن الامر والنهي وساير انواع الكلام مثل التمني والترجي والقسم والندا
والاستفهام والاستخبار واما الصدق والكذب فيعلم لكل سامع معرفة اجمالية عامية وذلك القدر يكفي
في هذا التمييز ولا يلزم على هذا شيء من الاسولة واما الاعتراضات التي اوردها على ما ذكره ابو الحسين
قوله ان وجود [illegible] الشيء عين ذاته عند ابي الحسين قلنا لا نزاع في الوجود العيني دون الوجود الذهني وهذا
القدر من المغايرة كاف في صحة الحمل والوضع وفي اضافة احدهما الى الاخر مثل [illegible] السواد واللون الذي هو
جنسه فانهما متحدان في الوجود العيني لكن المفهومين متغايران في الذهن فلذلك صح اضافة احدهما الى الاخر فصح ان

فمثال السواد لون لكن في السواد والوجود واما قوله الحيوان الناطق فنقول هذا تقييد احدهما بالاخر وليس
باخبار ولا هو اضافة احدهما الى الاخر بل الاضافة معلومة عند كل احد ويعلمون الفرق بين الاخبار والتقييد فان الاضافة
حتى كان الكلام تاما وحسن السكوت عليه ولا كذلك التقييد والجواب عن السؤال الثاني ان البديهي الاجمالي معلوم تحققه
لكل احد علما اجماليا فيحصله نوع من التعريف فوق المعرفة العامية من غير لزوم الدور قوله ان تصور ماهية الخبر
غنية عن الحد والرسم بل ممنوع قوله ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وليس بمعدوم قلنا هذا صحيح
لكن هذا لا يستدعي ان ماهية الخبر او الحكم معلوم بالضرورة كما انه ليس بحساس يكون ماهية نفسه معلومة له يكون م
بالضرورة مع انه يحكم عليها بانها موجودة وليست بمعدومة بل ذلك يستدعي تصور هذه الاشياء بوجه وهو قد
سلمنا ذلك قال ـــــ رحمه الله المسألة الثالثة قيل الامر في الخبر [illegible] الارادة الى اخره اقول ـــــ معنى
الارادة ها هنا هو ان هذه الصيغة تكون لذاتها خبرا وقد اعترف المؤلف ان دلالة الالفاظ ليست لذاتها بل
بواسطة الوضع والاصطلاح فالمتلفظ بهذا اللفظ ان بقي على الاصطلاح واستعمل هذا اللفظ في المعنى الذي وضع
اللفظ بازائه كان خبرا وان اراد به معنى الامر او معنى اخر لا يكون خبرا لان كونه خبرا ليس لكونه لفظا مخصوصا
وهذا كما ان صيغة فعل ان اريد بها معناها الحقيقي كان ماضيا [illegible] ولذلك لفظ الماضي اذا اريد به المستقبل لا
يكون ماضيا فهذا معنى قولهم وهو حق قال ـــــ رحمه الله المسألة الرابعة اذا قال القائل العالم حادث الى اخره
اقول ـــــ ان مدلول هذا الكلام هو ان حكم ان العالم حادث لا ان معنى كلامه هو انه حكم على العالم بالحدوث
انه حادث وهذا معنى قولنا انه اعتقد فهذا الحكم لتصحيح الاعتقاد فقوله [illegible] نخبر عما لا نعتقد فلنا [illegible]
الحكم [illegible] لا يكون مدلول هذا اللفظ ثابتا لا الاعتقاد الذي يقوله ولا الحكم الذي يقوله بل ليس [illegible] الا اللفظ الدال
على الحكم من غير حكم فان من لا يعتقد شيئا لا يحكم به في الباطن فان ذكر لفظا يدل على الحكم [illegible] اذا اخبر عن الشيء ولا يعتقد مدلول
الخبر فقد تخلف مدلول الخبر عنه وليس يختص ان الخبر بل يكون في الامر والنهي ايضا كذلك وليس يلزم من هذا اثبات معنى اخر وراء العلم
والاعتقاد يسمى كلام النفس قال ـــــ رحمه الله المسألة الثالثة العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري الى اخره
اقول ـــــ ما اختار المؤلف حق لكن سنده ضعيف فان الصبيان [illegible] في حال [illegible] الطفولية لا نسلم
حصول العلم لهم بخبر التواتر وان كان لهم [illegible] في حال [illegible] العقل والفهم لا نسلم انهم ليسوا من اهل النظر بل لهم [illegible] لا انهم
ليس [illegible] لا يعبرون عنها بعبارات اهل العلم ولا يمكن انكار انهم كثيرا ما يرتبون مقدمات [illegible] او ظنية ويستدلون منها
الى النتائج ولذلك حال البله فانهم اذا كانوا مفرطين في البلاهة بحيث يبلغ عنهم الفهم والعقل فهؤلاء
لا يحصل لهم ما اختار التواتر ولا الفهم [illegible] الاستدلال ايضا جوابه عن السؤال الثالث الاول تضعيف لان كل
من يحصل له العلم بخبر التواتر اهل للاستدلال في الجملة وهذا يرد على قوله من مقدمات الحجة المذكورة واما صعوبة فهو مع

الاستدلال في شيء معين لا ينافي كون هؤلاء من اهل الاستدلال في الجملة لان الانسان قد يكون بحيث يتمكن من الاستدلال في
العرفيات وفي الامور التي تتعلق بامر المعاش وكذلك في الامور المتعلقة بالمحسوسات والمتخيلات مثل علم الحساب وفي العلوم
الهندسية والرياضية ولا يتمكن من الاستدلال في الالهيات واما الجواب عن المعارضة الثالثة فهو بطلان ما نقول لا نسلم
ان كون العلم ضروريا يستلزم للعلم لكل من حصل له العلم الضروري فهو متمكن من ان يعلم بالضرورة ان ما حصل له من العلم ضروري
فلو كان العلم الحاصل عقيبه [illegible] ضروريا لعلم كل احد ان هذا العلم حاصل له بالضرورة ولو كان كذلك لما وقع فيه الخلاف
والمختار ان حصول هذا العلم ليس بالاستدلال والنظر لانه لو كان بالنظر لكان لا يحصل الا لمن تقدم له الاستدلال فيستلزم
وليس كذلك بل قد يحصل لمن لم يعلم منه النظر والاستدلال اما التوطئة فظاهر واما ان كل حاصل بالنظر متقدم منه
الاستدلال فلان الاستدلال المتقدم اما ان يكون بقول بعض المخبرين او بقول الكل او بغيرهما والثالث باطل لانه ليس ها هنا
ما يستدل به على هذا العلم غير قول المخبرين ولا سبيل الى الاول ولا يحصل العلم فتبين ان [illegible] حصل ولا سبيل الى الثاني لان عند اخبار
الكل حصل العلم من غير استدلال اضطرارا بمعنى الجزم بوجود المخبر عنه والجواب عن المعارضة الاولى ان نقول
الناس من يحصل له العلم بوجود المخبر عنه ولا يخطر بباله ما ذكرتم ولا يكون [illegible] عن الداعي الى الكذب وكل [illegible]
على عدم [illegible] على ما ذكرتم واما قوله في المعارضة الثانية لو كان ضروريا لكنا مضطرين بحيث لا يمكن الانفكاك عنه
قلنا وهو ضروري لكن بعض الضروريات اقوى من بعض بسبب [illegible] ووضوح التصورات في البعض وخفائها في البعض فان
قلت لا يشك في حصول العلم على كل فرد من هذه الاخبار فكيف يجعل ضروريا ولو جعل كل فرد من الافراد
معلوما بالقياس [illegible] المقدمات على الحصر وكل احد منها ظني ولا يكون النتيجة يقينية قلت العلم الضروري بوجود
المخبر عنه [illegible] الحصول [illegible] لان يحصل له هذا العلم استعدادا بعيدا وما يقتضي منه الاثار والعلوم
على [illegible] ابلغ [illegible] الوجود [illegible] الفيض والجود لكن القبول [illegible] العقل موقوف على كمال الاستعداد [illegible] القابل
سماع هذه الاخبار لم تزل تخرج قابليته من القوة الى الفعل شيئا فشيئا على التدريج ويزداد بحسب سماع كل فرد من افراد
الاخبار حتى يتكامل الاستعداد لقبول ذلك العلم الضروري من العالي [illegible] قابليته من القوة الى الفعل وعند ذلك يفيض
العلم عليه ونسبة سماع كل فرد من الافراد [illegible] السبب اعدادا تاما وهكذا حال المقدمات [illegible] النتيجة اعداد
النفس لقبول النتيجة [illegible] المقدمات [illegible] النظر لجهة الانتاج وفي تكرر الاخبار على النفس لاستعداد النفس
للنتيجة حصول هذا العلم [illegible] افراد الاخبار [illegible] المقدمات [illegible] في اعداد النفس قال رحمه الله
المسألة الرابعة استدل ابو الحسين البصري الى اخره اقول ـــــ لا يمكن ان يقال العلم بخبر التواتر موقوف على هذا
الاحتجاج لان العلم بوجود المخبر عنه عقيب خبر التواتر احد مقدمات هذه الحجة وقال بعض الناس فيه وجوه قياسية
لان عند اجتماع هذه الاخبار البشرية لا بد وان يرتسم في ذهنه انه يمتنع اجتماع هؤلاء وتواطئهم على الكذب فاذا امتنع ان

يكون كاذبا فيتعين ان يكون صادقا وهذا ايضا ليس بواجب اذ لو كان الامر كما ذكرنا لكان من حصل له العلم بالتواتر شعر بحصول
هذه المقدمات في ذهنه وترتيبها عنده واستدلاله منها الى العلم الذي هو النتيجة وليس الامر كذلك والسؤال الذي ذكره المؤلف
في الاخير متوجه لان العلم بوجود المخبر عنه في التواتر له شروط والاعتقاد الذي يحصل للعالم بالشروط اذا اعتبرناها بالتمام
يكون علما واما ما يحصل لغير العالم من غير اعتبار الشروط فلا يمكن ان يحكم فيه بانه علم فلمن قال اذا لم يستند احد العلمين
الى حجة فليتبع لمن الحكم بكون احدهما علما وكون الاخر ليس علما لجواز ان يتوقف ذلك على شروط اخرى لم ننتبه لها الصدور اما
الجزم بوجود المخبر عنه فلا يكفي فان حاصله اعتقاد غير العالم قلت فرق بين الجزم الموجب لحصول العلم المطلوب
وبين الجزم الذي يزيل الشك ويدفع السؤال ومثال هذا انا نعلم المحسوسات التي شاهدناها علما مما لا يتشكك فيه
وهذا العلم يستند الى الحواس بالعلوم ومستفاد منها ثم اذا اورد المشكك شبهة بان اظهر غلط الحس في
مواضع مثل من يرى الشيء في الطول اثر محلها هو عليه ... العنبه احاصيه فيما يدل في جواب هذه العوض من
الاحوال من يزيل الشبهة الطارية للذي ليس العلم بالمحسوس مستفادا عليه كذلك فيما نحن فيه من شروط التواتر واعتبرها
وحصل له العلم عقيب خبر المتواتر وجزم بانه علم مستفاد من هذه الاخبار لا يتشوش فيه وان شكك هنا مشكك
وقال لعل هذا الجزم قد حصل لمن لم يعتبر هذه الشروط مع انه ليس بعلم فيما يتبع دفعا لهذا الشك وهو اقام الحجة على عدد
هؤلاء المخبرين وامتناع تواطيهم على الكذب في صورة اعتبار الشروط ونحو قد عرفنا بين الحوال الذي ليس هو المنتج للعلم الضروري
الحاصل عقيب خبر التواتر وما ذكره ابو الحسين هو مزيل للشبهة لا محصل للعلم قال رحمه الله المسألة الخامسة شرط
التواتر الى اخره اقول قوله لا حاجة الى اعتبار حال المخبرين بل الحاصل يعتبر ان مع حال يثبت وهذا يناقض
قوله انها ضاء امور معتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم وتلك الامور منها ما يرجع الى احوال السامع ومنها الى ما يرجع الى احوال
المخبرين فان الامور المعتبرة الراجعة الى احوال المخبرين لا بد وان يعتبرها الى مع حتى يحصل العلم وما سهما قوله العلم
هو الحجة فنقول ان عنيت بالعلم ذلك الاعتقاد الجازم الضروري الذي حصل عقيب التواتر فهذا الحاصل لغير العالم بشروط التواتر
ولمن لم يعتبر هذه الشروط فالجزم العاطف لحصول العلم يكون شاملا لهذه الاحوال وعند ذلك يلزم اشتراط شيء اخر في كون
التواتر مفيدا للعلم وان عنيت بالعلم حقيقة العلم والنزاع فيه ثم يعرف ان ذلك الجزم الحاصل علم حتى يحتج به على صدق
المخبرين فان مثل هذا الاعتقاد الجازم لما حصل ولم يكن علما لم يكن بد من التمييز بين ان يكون هذا الاعتقاد الجازم علما وبين ان
لا يكون علما وبالتنبيها قوله ثم انه يعلم وقوع العلم بخبر من يصح ان يبحث عن احوالهم قلنا لو لم يكونوا على
هذه الصفة لما حصل لنا العلم بخبرهم فان هذا الاستدلال لا يشترك بين العالم بالشروط وبين الجاهل بها وبين من اعتبر
وبين من لم يعتبرها قال رحمه الله المسألة السادسة الى اخره اقول ما نقله عن القاضي انه قال
قول الاربعة لا يفيد العلم اصلا فيه نظر لانه فرق بين ان يقال الاربعة لا بد من تجعل عدد التواتر بمعنى ان خبر الاربعة يفيد

العلم حيث كان وبين ان يقال لا يحصل العلم بقول الاربعة اصلا لان القول الاول لا يلزم منه ان ينتفي العلم بخبر الاربعة
في جميع الصور وان يجعل الاربعة لا يقع مفيدا للعلم في شيء من الصور واما الثاني فيستلزم ذلك وما ينتسب الى القاضي هو
القول دون الثاني واما قوله في السؤال الحلو ان لا يطرد العادة الى اخره قلنا السؤال لا يرد على الاحتجاج الذي
ذكره لان الاحتجاج هذا لو حصل العلم بقول اربعة صادقين ولم يحصل بقول اربعة مثلها في جميع الشروط المعتبرة
في المخبرين وان يعتبر العادة في جميع الاشياء المتساوية من جميع الوجوه لا تختلف وهو الزم الخلو من المدلول في الاحتجاج
وايضا يلزمه ان يقال يتساوى العلل ذلك وان لا يطرد العادة بترتيب معلولاتها عليها وعلى هذا لا يمكن الاستدلال
بوجود العلة على وجود المعلول واما السؤال على البناء الواحد من شرط الكلام بوجود صفة هذه المساواة لان هكذا
يختلف العوائد وقد يختلف المنقول بالقياس الى تخصيص الواحد فلا بد وان يكون احد هذا ورود السؤال في المخبرين
الحاضرين واما الجواب عن النقض بقول الخمسة فيه نظر لانه جوز في الجواب ان يكون احد الشهود كاذبا والباقون
صادقين وهذا كيف يتصور لانا اما ان نفرض ان الشهود كلهم اجتمعوا وشهد كل واحد على رؤيته نفسه للزنا
ورؤية سائر اصحابه واما ان نفرض فيما شهد كل واحد على شاكلته هذه ولم يتعرض لما شاهد صاحبه وفي
الصورة الاولى لا يتصور ان يكذب واحد منهم عن رؤية الاخرين الباقين واما في الصورة الثانية فالمعتبر صدق الجازم
عن الزنا بالصدق وان حصل كل واحد شاهد نفسه لان الخبر انما يتعدد بالقياس الى الزنا المشاهد ولم يتعدد بالقياس
الى كل واحد لم يخبر عن كل ما شاهده خاصة الا واحد وذلك غير ما يخبر عنه واذا كان اعتبار الصدق والكذب
بالقياس الى الاخبار عن الزنا بما صدق واحد صدق الباقون مع متى كذب واحد كذب الباقون ثم ما ذكره الثاني في الجملة
ولا في العشرة اذ لو كان قول الخمسة او العشرة موجبا لحصول العلم القطعي لكنا لما جاز للقاضي ان يتوقف في
اقامة الحد على الزاني لتمام التركيبة لان بعد حصول العلم القطعي لا وجه للتوقف فقوله ان التركية للوثوق باحوالهم
حتى يتميز الكاذب منهم قلنا هذا المعنى لو جب توقف هذا العدد في الكاذب على التركية لا اقامة الحد على الزاني
ثم هاهنا مسألة ذكرها الغزالي وذكر المؤلف ايضا وذكر عقيبها مسألة سابع خمسها قال مسلم اذا قرن
الى القرائن فلا عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا اذ لا سبيل لنا الى معرفته
وقد ذكرنا ان ورد على تقسيمه سؤالا وهو ان يقال ليف علمتم حصول العلم بالتواتر وانتم لا تعلمون اقل عدده
قلنا كما نعلم ان الخبز مشبع والماء مروي والخمر مسكر وان كنا لا نعلم اقل مقدار منه ونعلم ان القرائن
تفيد العلم وان لم نقدر على حصر اجناسها وضبط اقل درجاتها ثم قال في عقيبه مسألة العدد الكامل
اذا اخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الا شرطان احدهما
كمال العدد والثاني ان يخبروا عن يقين ومشاهدة فاذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لفوات الشرط

الثاني ونعلم انهم باسرهم كذبوا او كذب بعضهم في قولنا في شهادتهم ذلك بل بناه على توهم وظن او كذب متعمدًا
لانهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا ايضا من الادلة على ان الاربعة لم يبلغوا عدد التواتر
اذ القاضي اذا لم يحصل له علم بصدقهم جاز له القضاء بغلبة الظن بالاجماع ولو بلغ عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم
دليلا قاطعا على كذبهم او كذب بعضهم واحد منهم ولا يسأل بهما انه الاثم فيعلم انهم كاذبا او بعضهم
فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا او يستحيل بحكم العادة تواطؤهم على الكذب فعلى ماذا يحمل
كذبهم وكيف يتصور قلنا يحمل ذلك بان يكونوا منقسمين الى صادقين وكاذبين اما الصادقون فعددهم
ناقص عن المبلغ الذي يستقل بافادة العلم واما الكاذبون فيحتمل منهم التواطؤ لنقصان عددهم وان كانوا
الفا يستحيل التواطؤ عليهم معا للاتفاق ولا يستحيل الانقسام في الحال التي يحدث بهم في الحال هذا اختيار المصنف في
المستصفى وقد قال قبل هذا كله فالكامل وهو اقل عدد يورث العلم ليس معلوما لنا لكنا بحصول العلم الضروري
نستدل على كمال العدد لا انا بكمال العدد نستدل على حصول العلم فان قيل نعم ان قدرنا انا نستدل بحصول العلم
على كمال العدد وان العدد غير معلوم لنا ورد هذه المسألة لان الحكم في هذه المسألة بكون المخبرين باسرهم
او كذب بعضهم عند كمال العدد وعدم حصول العلم بصدقهم انما يتصور ان لو كان ذلك العدد معلوما
لنا وذلك العدد لما يصير معلوما لنا الا بحصول العلم الضروري بصدقهم وفي صورة لم يحصل العلم بصدقهم
يتعذر معرفة كمال العدد فلا يمكن ان يستدل بالعلم على كمال العدد ثم اذا وجد ذلك العدد في صورة اخرى
ولم يحصل العلم الضروري عقيب خبرهم علم كذبهم او كذب بعضهم لان ذلك العدد حاصل ولا بد من فوات شرط اخر
قلنا هذا يتوقف ان حصول العلم الضروري في كل المبلغ لم يحصل الا للعدد فقط ولم يكن لشيء من القرائن في الحكم
بها اعني مدخل وثانيهما ان لم قلتم ان الشرط منحصر فيما ذكرتم وما انتم الا سبب لصدق المخبرين في حصول العلم
مفقود ... لان الشيء اذا كان شرطا في شيء فلا يحصل العلم بالمشروط ما لم يحصل بالشرط فلو كان العلم بصدقهم
شرطا لزم تقدم العلم بصدقهم على العلم بصدقهم وذلك محال ... ان ما ذكرتم من العذر عن ... واقع
لان الفقرة اوردنا من ان الفصول لا ... المكتسبات ان يستدل لحصول العلم الضروري عقيب خبر جماعة وعدد
معين على ان ذلك العدد كامل ... بعض العدد الكامل لحصول العلم الضروري فاذا وجد ذلك العدد علمنا ان
العدد قد حصل فاذا انضم اليه سائر شروط حصول العلم فهذا خاص قول من ذهب الى العدد المعتبر
في التواتر معلوم لنا ولا يمكنه انكاره فان قال ... عدم حصول العلم هاهنا ليس لاجل العدد بل
لاجل شرط اخر ... انكار تعين العدد المعين قد دخل الاستدلال لحصول العلم ظاهر واما بعد الاشتراك
فلجواز ان يكون حصوله بالعدد المعين مع شيء من القرائن لا بمجرد العدد ... لما احتمل ما ذكر لم احتمل ان يقال في كل

علم يحصل عقيب خبر جماعة انه انما يحصل لاجل العدد فقط بل لعله انضم شيء من الاحوال المقارنة وذلك يقتضي العلم بكمال
العدد في التواتر ولا يحصل الجزم بكذبهم عند عدم حصول العلم بصدقهم على ما حكم به في المسألة الاخيرة لجواز ان
عدم حصول العلم لانتفاء شرط اخر غير صدق المخبرين او لانتفاء القرينة التي عاشت بحصول العلم في صورة حصوله
وقوله بانه انما يمكن ذلك بان ينقسموا الى قسمين صادقين وكاذبين فهو ايضا مشكل ويرد عليه
ما اوردناه على قول المحصول وهو ان هذه الصورة ان كان يتصور فيها ما اوردناه عليها على ... احتمال
ولم يوجد بعض افراد الاخبار عن بعض خصوص المخبر عنه ولا يتصور ذلك البعض دون البعض الى احد ما ذكرناه
فالجمع بين ان يوجد الاخبار عن عدد كثير عن شيء واحد ويقطع بكذب بعضهم وتصديق بعضهم فان الصدق
في البعض لا ينفك عن صدق الكل وكذا الكذب ثم المعتمد في التواتر القطع بالمخبر عنه حقيقة هو صدق البعض لانه
لما امتنع كون الكل كاذبين ومتفقين على الكذب لم يكن بد من صدق البعض ولا جرم حصل الجزم بوجود المخبر عنه
فكيف يمكن الاعتراف بصدق البعض مع انه لا يحصل العلم بوجود المخبر عنه فلم ... قوله ... ان من
شرط التواتر استناد الاخبار الى المحسوسات اما المشاهدة والعيان واما سماع من اهل التواتر فيلزم ان يكون
البعض بان لا يكونوا قد شاهدوا او سمع من اهل التواتر قلنا شاهد الاخبار انما تعتبر بالقياس الى القدر
المشترك وهو وجود المخبر عنه المشاهد واما الاستناد الى السماع او المشاهدة فذلك شرط لانه داخل في
المخبر عنه الذي يطلب العلم به وعند ذلك لا ينفك صدق البعض عن البعض اما وهو انا جعلنا المخبر عنه في
كل خبر المجموع وهو المخبر عنه المشاهد مع اسناده الى مشاهدته او سماعه لكن لا اكثر المخبرون كثير يمنع كذب الجميع حصل
الجزم بصدق البعض في اخباره واسناده فيحصل الجزم بوجود المخبر عنه ولا نقض لكذب البعض في اخباره واسناده
فيحصل الجزم من حصول هذا الجزم واعلم انهم اختلفوا في ان العدد هل يفيد العلم والحق انها تفيد ... يقول الخبر
ان كان عن محسوس ... فلا يفيد العلم وان بلغ عدد المخبرين ... الكثير عن محسوس ... يفيد مع
القرينة او بدون القرينة بل بمجرد كثرة العدد فذلك العدد تعلمه اجمالا لا ان عدد المخبرين قد بلغ الى حيث
يمتنع تواطؤهم على الكذب بل يجب الجزم بصدق بعضهم وعند ذلك يجب الجزم بوجود المخبر عنه لكن ليس يمكننا
تعيين ... اي عدد معين وبلغ مخصوص انه هو ذلك العدد بل ذلك يعلمه الله وحده لا يعلم الا اجمالا واما
العدد الذي العلم مع القرينة فلم افرد ذكره فان ... الاسم العلم الذي يحصل فيه العلم بمجرد كثرة
عدد المخبرين من غير انضمام قرينة اليه لانه ما من عدد يحصل العلم عقيب اخبارهم الا ويمكن وجود قرينة
هناك هي التي اعانت في تحصيل ذلك العلم سلمنا امكان ان نجزم بان مجرد العدد هو الموجب لكن يتوقف على
نظر دقيق ... القرينة والحاكم بان العلم لم يحصل الا بكثرة العدد ومثل هذا العلم لا يكون ضروريا ولكن

سلمنا انه يكون ضروريا لكن اذا حصل العلم الضروري في تلك الصوره بهذا العدد فقد علمنا ان ذلك
العدد المعين الخاص هو العدد الكامل الجواب انا نعلم بالضروره انه يلزم اشتهار عدد المخبرين الى
حيث يمتنع اجتماع الكل على الكذب ثم هذا الجزم اذا استند الى مجرد كثرة العدد امتنع استناده الى قرينة اخرى فيحصل
لنا العلم بعدد ما على سبيل الاجمال يحصل باخبارهم العلم من غير انضمام قرينة اخرى اليه قوله يصير
هذا العلم نظريا قلنا هذا غير لازم لان العلم الضروري قد يحصل لنا مع عقيب تواتر الاخبار
وانما النظر بعد ذلك لمعرفة ما كان موجبا مفيدا لذلك العلم وهذا لا يجعل ذلك العلم نظريا وانما
يجعل علمنا بوجود هذه الاقسام نظريا قوله يعرف ذلك العدد الكامل الذي يفيد العلم في التواتر
قلنا هذا ايضا غير لازم لانا وان حصل لنا العلم الضروري عقيب خبر عدد لكثرتهم وعرفنا بعد ذلك بعدم
القراين تاثيرها في الافاده وان العلم لم يحصل الا بمجرد كثرة المخبرين لكن لا يحصل الجزم بان هذا العلم
هل كان موقوفا الحصول على اخبار كل هؤلاء بحيث لو نقص عن هذا العدد واحد او اثنان لم يحصل هذا
العلم ولا جرم لم يلزم علمنا بذلك العدد الا اجمالا بمعنى قول المخبرين بسبب الحصول العلم الضروري
على كمال العدد لا بالعدد على العلم انا نستدل بحصول العلم الضروري عقيب اخبار عدد كثير على اشتمال
هذا العدد على العدد الكامل ولا يتعين العدد الكامل عندنا لنستدل به على حصول العلم قال رحمه الله
الباب الثاني فيما عدا التواتر الى اخره اقول ما اورده على محل الغزالي رحمه الله
ظاهر وما اعترض على قاعدة الحسن والقبح فقد مر قوله المراد من الكذب انما هذا وامثال ذلك قلت
المراد من الكذب الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر ولا يقع التسمية على ما هو المراد
بوجه من الوجوه ولا التنبيه من المخاطب والتخصيص وما هذا شانه فيمتنع صدوره من الله تعالى وسائر ... انه لما
صدر عنه الكلام فلو لم يرد به شيئا اصلا كان في معنى المكونه عبثا وخاليا عن الفائده وان اراد به معنى
غير ظاهره فان كان ذلك مما دل عليه دليل عقلي عند بعض الناس فقد كفى لان البعض يعلم البعض
وينبهه على ما هو المراد وان لم يكن الدليل العقلي الا خفيا بالنسبه الى الكل فانه نبه عليه وعلى
مثله بحيث يصير سهلا للبعض خرج عن ان يكون عبثا وكذبا واما ان لم يكن هناك
دليل عقلي يدل على المراد وكان في التنبيه خفيا عن الكل بعد ان لا يعطى له نوع التفتيش من ذلك
بعينه ولم ينبه عليه فان نبه على المراد بالدليل النقلي خرج عن كونه كذبا واما ان لم ينبه بهذا
الطريق ايضا كان عبثا لانه خاطب المخاطب بكلام ظاهر واراد غير ظاهره وكلفه اصابة المراد
مع علمه انه ليس في وسعهم ذلك فكان تكليفه ما لا يقدر عليه وقد سبق تقرير قبحه وهذا هو الذي

تسميه كذبا ولا نسلم وقوع مثال هذا في كلام الله فانه من خبر ولا امر ولا نهي في كتاب الله اريد به غير ظاهره ولم يقع
هناك التنبيه على المراد بوجه ما لبعض الناس اما في اية اخرى او سنة الرسول او بالانضمام الى الدليل العقلي وقد مر
مثل هذا في باب ... وقد عرفت الجواب وعلى هذا اسقط التطويل واما الذي جعله معتمدا في هذا الباب وقول
علمنا ان الصادق والحكيم الكاذب هو غير ... وهل يمكن ان يقول هذا الا من يعتقد الحسن والقبح العقليين فقوله
العلم به ضروري قلنا نعم لان العلم الضروري حاصل بحسن الصدق وانه من صفات الكمال وقبح الكذب وانه من صفات
النقص ومن منع هذا فقد منع ذلك فعلم من هذا ان من لم يعترف بالقبح لا يمكنه الجزم بصدق خبر الله تعالى قال رحمه الله
الرابع خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ودليل صدقه دلالة المعجزة الى اخره اقول تحرير هذا النظم والدليل
ان فائدة اظهار المعجز على يد النبي صلى الله عليه وسلم هو اعلام الامة بانه رسول الله وسفير بينه وبينهم في هدايتهم الى
الصراط المستقيم والسلوك الى الله تعالى ومنه نقل اليهم اخبار الله تعالى واوامره ونواهيه ولو جاز الكذب عليه
لكان مناقضا لفائدة اظهار المعجز والجمع بين جواز الكذب وظهور المعجز على شخص واحد ممتنع متناقض
فيستحيل اظهار المعجز على يد الكاذب وهذا هو قوي ولا باس ايضا ان يقول اظهار المعجز على يد الكاذب
يستلزم نفي الجزم بصدق الرسول ويبطل حينئذ فائدة الرسالة واظهار المعجز وهذا معنى قولهم لو جاز
ظهور المعجز على يد الكاذب لحصل العجز عن تصديق الرسل وليس بين هذه العبارات تفاوت الا من حيث
المعاني ولا يلتفت الى الفاظ شعره بالشناعة مثل لفظ العجز المشعر بالنقصان فان مثل ذلك يتعلق به
القائل اذا قال يستحيل صدور الكذب من الله تعالى يلقى بالقبول واذا قيل الله تعالى عاجز عن الاتيان بالكذب استبشع
هذا اللفظ والا سواهم التي اوردها المؤلف في هذا الفصل اما قوله لم كان نفي احد العجزين اولى من الاخر
قلنا الاولوية فيه ظاهرة لان العجز عن تصديق الرسل يوجب تعطيل فائدة الرسالة وذلك يؤدي الى تفويت
الحكمة التي هي غاية خلقة نوع البشر ولا كذلك العجز عن اظهار المعجز على يد الكاذب فجاز ذلك في المعنى وان كان
مستشنعا في اللفظ قوله هذا السؤال الثاني اذا فرضنا ان الله قادر على اظهار المعجز على يد الكاذب فمع
هذا الفرض اما ان يكون تصديق الرسول ممكنا او لا يكون اي الامرين فرضتموه جوابا ان ارضيها ان معنى
قولنا لحصل العجز عن تصديق الرسل هو انه يخرج عن الامكان وذلك محذور ولما بينا انه يفضي الى تعطيل
الرسالة وتفويت غاية الايجاد فيمتنع الاقتدار على اظهار المعجز على يد الكاذب وما سبيلها ان
يختار انه لا يبقى تصديق الرسل ممكنا بل يصير ممتنعا لكن هذا امتناع لا يطرى على الامكان الذاتي
لان الامكان الذاتي حاصل وكان الامكان حاصلا مطلقا وانما صار ممتنعا على هذا التقدير فالامتناع
الناشي من بعد تقدير لا يكون امتناعا ذاتيا للشي بل امتناعا بالغير وشرط العجز انما هو الامكان الذاتي

فان الامكان الذاتي من حيث هو صحيح لكونه مقدورًا واما خرج عن المقدور بسبب هذا التقدير وكان هذا التقدير
هو المفضي الى العجز وكان ممتنعًا فيسقط السؤال واما قوله بالثاني وحينئذ نظرا ولا الى اخره قلنا
لا دور في هذا لانا بينا ان من لوازم اظهار المعجز على يد الكاذب امتناع تصديق الرسل وحينئذ ننظر في اللازم
ويجب البحث عن حال اللازم ان كان ممتنعًا نحكم بامتناع الملزوم وهذا طريق من كان مطلوبه امتناع الملزوم
واما البحث عن حال الملزوم بعد اثبات الملازمة فذلك طريق من كان مطلوبه اثبات الملازمة فان التمسك
بالقياس الاستثنائي لا يعدو هذين الطريقين واي دور في ذلك وهو كقولك دليل تصحيح الاصل بالفرع قلنا
ليس كذلك بل هو بيان بطلان الاصل بظهور بطلان الفرع لان المقدم وهو اظهار المعجز على يد الكاذب لما
صار اصلا وتفرع عليه الثاني وهو العجز عن تصديق الرسل ثم ظهر بطلان هذا الفرع وجب الحكم ببطلان ما
صار اصلا لهذا الباطل اما قوله اذا ما قلنا علمنا ان ذلك غير ممتنع الى اخره قلنا نحن لا ننكر
ان انقلاب العصا حية ممكن في ذاته وانه من حيث هو ممكن في ذاته مقدور لله تعالى لكن الممكن في ذاته قد
ينقلب ممتنعا بالغير المقدور ويصير محذورًا بسبب ما يعرض له ويلزمه من المفاسد وقوله لا نفيح
من الله فعل من بين الاوقات ومن الجهات ممنوع وهو عين المتنازع اذ عندنا يمتنع فعله على يد الكاذب
ودون وقت ادعاء الكذب والرسول الكاذب ولم قلت انه لما كان ممكنا لذاته ومقدورًا من حيث هو يكون
ممكنا فعله على يد الكاذب وسمي معلوما اذا يكون ذلك على يد الصادق فان هذا اشد النزاع ولا امتناع في
استمرار الامكان الذاتي في الاحوال كلها مع الاحتمال بحصول الامتناع الذي بالغير في حال دون
حال اما قوله المعجز يدل على صدقه كونه صادقا في ادعاء الرسالة فقط وعلى صدقه في كل ما يخبر عنه قلنا قد بينا
انه يدل على صدقه في كل ما يخبر عنه لان جواز الكذب على الرسل مع ظهور المعجز على يده مما يناقضه وعلى هذا
يسقط التطويل وقوله العلماء اختلفوا في جواز الصغائر جوازا لكبائر عليهم قلنا اما قبل النبوة فلسنا
نتكلم في ذلك واما بعد النبوة فيما عدا السهو النادر في شيء من افعالهم معصومون ... منهم قولا وفعلا لما
ذكرنا من الحجة قال ... رحمه الله المسألة الثالثة ذكر فيها بعد ابطال ... الى اخرها اقول
النظام لما كان من مذهبه انه لا يجوز العمل بخبر الواحد بالغ في سد باب العمل به بان طعن في عدالة الصحابة لانهم
رواة الاصل ومنهم ... الروايات البتة فاذا لم يصح عن النبي ... شيء من اخبار الاحاد ... اشتراط
عدالة الرواة في خبر الواحد بخلاف المتواتر فان ذلك لا يشترط فيه عدالة المخبرين واذا ... ولهذا ... يمنع
هذا الجواب الذي ذكره المؤلف وبين ان هذا غير دافع لاحتجاج النظام وتعلق عليه هذا الدليل بان
نقول لا يجوز العمل باخبار الاحاد لان رواية الاحاد ان ... فقد حصل المطلوب وان ... فقد صح طعن الصحابة

بعضهم في بعض وذلك يوجب القدح فيهم وهم رواة الاصول للاخبار والقدح فيهم يوجب القدح في ثبوت الخبر
وعلى التقديرين لا يجوز العمل به فليس بكاف اذا كان النظام هو المستدل لما اراد معارضته فليتعارض بما ذكره المؤلف
فلم لا يقع جوابا عنه قلنا لا نقع جوابا عنه والتحقيق فيه ان اعلم ما يتوقف عليه جواز العمل بخبر الواحد اثبات
عدالة الرواة حتى يحصل الظن بصدقهم وثبوت الخبر وان ذلك القدر من الظن يجوز بناء الحكم الشرعي في حق
الكافة عليه وقد ذهب ان يكون بطريقين احدهما الطعن في الرواة حتى لا يسند الى النبي وثانيهما ان ذلك
القدر من الظن لا يصلح ان يكون مبنى الحكم على الكافة والنظام يحصل غرضه بواحد من هذين الطريقين فيقع
ترديده في ان ذلك القدر من الظن هل يكفي في جواز العمل ام لا فان لم يكن امتنع العمل برواية الاحاد وان كفى
جاز فقد صحت رواية المطاعن ويلزم من ذلك الطعن في رواة اصل هذه الاخبار فلا يجوز العمل بها واما ... فهو
لا يلقي اصل الامرين بل هو محتاج الى اثبات عدالة الرواة واثبات جواز العمل بالظن الحاصل من رواية
العدل فعلى هذا لم يصح ان يكون جوابا والمعتمد في دفع هذه الشبهة ان نقول طعن بعض الناس في بعض يقع
على وجهين احدهما في الاحكام الاجتهادية وما يسهل في عدد ... في امور واضحة جلية اما اذا ... طاعنا
طاعنا واما صار ذلك محققا اما القسم الاول فلا يلزم من ذلك قدح لا في القادح ولا في المقدوح لان
كل واحد قد اجتهد واحتاط فيما ادى اليه اجتهاده وكل واحد يزعم بانه هو المصيب وصاحبه مخطئ ومثل
هذا لا يوجب الطعن ولا يسقط العدالة واما القسم الثاني من ذلك لا يوجب القدح فيهما جميعا بل في احدهما
اما القادح ان كان كاذبا او المقدوح ان كان صادقا ولما كان في الامور الواضحة يتميز المحق عن المبطل اذا عرفت
هذا فاكثر ما جرى بين الصحابة من التنافس انما جرى في الاحكام الاجتهادية ثم لو وجد ما ينافسهم في القسم الثاني
في قليل من الاحوال فالقليل منهم فهذا لا يوجب ... رواية العدل لظهور الحق والمبطل في الشيء الثاني وقع فيه
التنافس وقد ظهر نفاقه وتميز الفضيلة وامتاز الفاضل عن المفضول فلا ينبغي شك في عدالة الفاضل قال
رحمه الله القسم الثاني الخبر الذي لا نقطع بكونه صدقا او كذبا الى اخره اقول اولا لا نسلم
انه اوجب الحذر قوله تعذر حمل لعل على حقيقته قلنا مسلم وانما يحمل على ما ذكره من المجاز لو تعين محملا
وها هنا محمل اخر وذلك من وجهين الاول هو ان الترجي يستلزم الانقسام في ان ذلك الشيء المرجو
قد يحصل وقد لا يحصل مع امكان الحصول واذا كان ذلك في حق ... فيهم يحصل لبعضهم
ولا يحصل لبعضهم واذا كان هذا المعنى من لوازم الترجي ظاهرا جاز الحمل عليه بان يحصل للذين يفهمون
انذار الفقيه ولا يحصل للذين لا يفهمون وهذا ... في حق الامة بالنسبة الى انذار النبي صلى الله عليه
وسلم الثاني هو قريب من حوم الحصول فان الولد يصح ولله ... وهو ... فنقول

النبي لكن لا يجزم بحصول القبول دفعة ولكن يجزم لتقوي الحصول به على طول الزمان وتكرر النصح بحصول القبول جزما كما انا
انه يحمل على الطلب لكن على الطلب الجازم ممنوع ولا يمكن اثبات حمله على الطلب الجازم الا بان يثبت كون خطابه مقتضيا
للكلية سلمنا حمله على الوجوب لكن لم قلتم ان هذا الخطاب للحذر بقول طائفة لا بعد قبولهم العلم فان قول الطائفة اذا
انضمت اليه القرائن يفيد ذلك لكن لم قلتم ان مدار التفقه الذي يعقبه في البلاد وعادوا اليهم لخلو
عن مثل هذه القرينة فانه يتنبه على البرهان الذي يوجب تصديق قوله او يعلمه البرهان ويفهمه ويحمل
ذلك من ابن مقبله للعلم قال رحمه الله المسلك الثاني الى آخره اقول لا يجوز ان يكون
كل واحد من قصتي الوصل والفتق سببا للبيت ولعل احد السببين عين المعنى الآخر ثم اذا زال احد
السببين بقي الآخر ويكون كل واحد منهما سببا مستقلا وهذا كالحل المسلم الذي له ولد مسلم واخ نصراني
فالاخ ممنوع من الارث والحالة هذه بسببين احدهما اختلاف الدين والآخر وجود الولد وكل من احد
السببين مستقل بالمنع فانه لو زال احدهما بقي المنع بالسبب الآخر اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان الصحابة
نحو فيه سقط بلوغ المخبرين الى حد التواتر واقتران قرينة باخبارهم يحصل العلم بمجموع الخبر والقرينة ومن جملة
القرائن عدالة الرواة فانه اذا اخبر جماعة من العدول او العدد يحصل العلم القطعي بقولهم بخلاف ما اذا كانوا
كالفسقة وان الامر بالتبيين بالسبب يعللونها فانه تعالى نبه على هذا السبب لتعليل المهالك السببين
حتى اذا زال احدهما وبقي الآخر يعلم ان السبب واحد واما ان ذلك علا اساواه بينهما في الاضافة لان وجوب
السبب المضاف الى وطئة الراوي والمنع عن وجوب السبب المضاف الى فسق الراوي والامر بالتبيين ليس امرا بالرد
بل التبيين نوع من الاحتياط والاستظهار والتوقف كحد وذلك لحلف فالتبيين المأمور به عند مجيء الفاسق غير المأمور
به عند مجيء الواحد وهكذا الخلاف وما اورده من المثال بتعليل علم صدور الهبة بالموت وبعدم حضور الرواة
والعلم فان المعلول هاهنا شيء واحد بالشخص يمتنع تعليله بامرين لئلا يحصل التعليل المصنف وعلل العلل
العديدة معرفات ويجوز تعليل الحكم الواحد بعلل كثيرة قال رحمه الله المسلك الثالث اكثر المتواتر الى الذي كان يبعثه النبي صلعم
آخره اقول الرسول صلى الله عليه وسلم الى العامل وان كان واحدا ولم يبلغ حد التواتر للزوم ان الاحوال
كانت عند العامل انه مبعوث من النبي صلى الله عليه وسلم وانه لا يمكن ان يضع الشيء بعد سماعه من اختراع لتقدم عمران
ببعثه النبي صلى الله عليه وسلم وهذا كالخبر الذي اقترنت به القرائن ولا نزاع فيه قال رحمه الله المسلك الرابع
الى آخره اقول ان ادعى ان الصحابة باسرهم كانوا راضين بقبول التفقه فممنوع لان الصحابي
وعلماء المدينة وغيرها لم يحصل احد وهم من اهل الحل والعقد وهذا سوى من كان غائبا عن المدينة في العمائر والمدن
والقرى والرسل الذين بعثهم النبي صلى الله عليه وسلم الى البلاد والقبائل وان ادعى حضور البعض فمسلم ولكن لا

يلزم من عدم انكار الحاضرين عدم انكار الكل والاجماع لا يحصل باتفاق البعض فان قلت كما لم ينكر الحاضرون فلم ينكر
الغائبون لم يوجد منهم انكار فانهم لو انكروا لاشتهر فحصل الاتفاق قلت الانكار على شهود وعدم انكار الغياب
يجوز ان يقال لو عمهم انهم انما عملوا بالخبر الذي هو مقطوع به عند الحاضرين ثم نقول لا نسلم انهم عملوا بخبر لم يقطع بصحته
عندهم بل من الجائز انهم قطعوا بصحته ثم توافقوا على العمل لجواز ان كل من حضر هذا الخبر سمع من النبي صلى الله عليه وسلم لكن اشتغل
خاطرهم بموت الرسول صلى الله عليه وسلم والاضطراب الذي وقع بينهم ذهلوا عنه اولا ثم تذكروا اولا نسلم ان الحاضرين جزموا بان الائمة
بكونوا لا بكونه قضيته عن النبي صلى الله عليه وسلم او انهم اتبعوه في الرواية من الحاضرين ثم حصل الحاضرون باستماع
اجتماعهم على الكذب وعلى هذا لا يكون الحكم الذي حملوا به حكما بخبر لم يقطعوا بصحته بل بخبر مقطوع بصحته قوله
هذا الحديث مخصص لعموم قوله تعالى اطيعوا الله الآية قلنا الآية لا احتمال فيها بالنسبة الى القطع اسم
والرسول لكن بالنسبة الى اولي الامر محمل على ما بينا انه لا بد من قريش وعلى ما بينا لاولي الامر لا مخصصا قلنا وقوله
وقوله واولي الامر عام في كل المؤمنين وقوله الائمة من قريش خص كونهم في طائفة من المؤمنين وكان مخصصا قلت هذا من
التخصيص ومعنى ان يكون ولوا الامر بعض المؤمنين وهذا هو الاحتمال الذي ذكرناه ثم خص في طائفة وقبله
بيان قال رحمه الله السادس لا يقال بأمور لا يدعي التواتر الى آخره اقول السؤال الاول
ان يقال لم قلتم انه يعملهم بالحديث الذي روى بخصوصه كان بخبر لم يقطع بصحته لاحتمال ان الراوي لما روى الحديث
جزم بعضهم بصدقه وبعضهم يقطع لقرينة اقترنت بالرواية وفي بعض الوقائع حصل التعدد في الرواة وقوة
العدالة عند التأمل بحيث يمتنع اجتماعهم على الكذب وهذا سؤال شامل لجميع القضايا وسؤال آخر على المقام الثاني
وهو انهم لو عملوا لا لاجل هذه الاخبار لاظهروه قلنا لم قلتم انه يمكن الاظهار لجواز ان يقال اقترنت
بالاخبار قرائن حالية او حسية افادتهم العلم ولم يكن تلك القرائن مما يمكن تفهيمها لمن لم يكن حاضرا وسؤال
آخر وهذا الذي اورده انه لو رجع اكثرهم الى خبر الواحد الى آخر ما قررناه وما ذكره في الجواب مولد للسؤال
فان تلك الشرائط المخصوصة عندنا هي انما الجزم بصدق الراوي لقوة عدالته في زعم السامع او اجتماع
عدد الرواة بحيث يحيل السامع اجتماعهم على الكذب او اقتران قرينة بالرواية توجب العلم او تذكر
السامع بسماعه من النبي صلى الله عليه وسلم واما الجواب الثاني فنقول لا نسلم ان قولهم بخبر الاثنين
والثلاثة قبول الخبر لم يقطعوا بصحته بل نقول ردهم عند رواية الواحد انما كان لكونه مطعونا لم يبلغ درجة
القطع قال رحمه الله المسلك الخامس القياس الى آخره اقول الرسول في يبعثه والجزئية
عن امة قوله العرف يلغي بتوقيته اصل الفتوى قلنا ذلك امر للمجتهد لا للعامة ولا يرشد عن اصل
اصل الفتوى امر باتباع المجتهد خبري لكل واحد في يعته بمكن الغائب اذا استغنى عنه في زمان آخر

قوله لا ضرورة الى الشهادة والفتوى لان الرجوع الى البراءة الاصلية فلما العلم لسوله النبي والامام ثابتا
على اصل بل هذا المايتبوع للمجتهد والمجتهد هو الذي الخبر المستغني بالاثبات او النفي ولا يمكن توقيفه لكل على عدد اهل
التواتر لانه قد لا يوجد قال رحمه الله المسلك الثاني دليل العقل الى آخره اقول اذا فرضنا هذا
الكلام في الخبر الذي نقل الينا احادا فنقول لا نسلم انه يحصل ظن انه وجد الامر بخبر العدل بالنظر الى ان
امضى حصوله لكن يعارضه انه لو صح ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لنقل الينا متواترا لان الاسلام لم يزل في الا
زدياد وعدد المسلمين للاحاد في اللزوم ونعمهم للنقل بخلاف زمان الصحابة سلمنا انه حصل ظن انا لو
تركناه لصرنا مستحقين للعقاب للاباحة العمل ان لم علمنا به لا نصير مستحقا للعقاب فانه اذا حصل
الظنان من الطرفين لا يكون العمل اولى من الترك فلم قلت انه ليس كذلك ثم نقول النظر الى العمومات للتكليف
لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار ولو نهاتا بانه المثبت قطعا يوجب ظن
ترك العمل بالخبر والعمل به يوجب استحقاق العقاب قال رحمه الله يجوز نقل الخبر بالمعنى الى
آخره اقول هذه المسألة مختلف وضعها لان السماع قد يكون من النبي صلى الله عليه وسلم وقد يكون من غيره
من الوسائط والسامع قد يكون عالما عارفا وقد لا يكون وايضا فان مرام الراوي قد يكون العوام على سبيل الافتاء
والتعليم وقد يكون العلماء والمجتهدين ليستنبطوا منه الاحكام وباختلاف هذه الاوضاع يختلف حكم هذه
المسألة فان السامع اذا لم يكن عالما وسمع عن النبي صلى الله عليه وسلم واراد ان يرويه للمجتهد لا يجوز له ابدال
اللفظ لانه لا وثوق له على ذلك لان الالفاظ واختلاف وجوه تراكيبها فاما اذا سمع العالم من النبي صلى
الله عليه وسلم وذكر للعامي على سبيل الافتاء والتعليم فله ان يشرح ذلك على اي وجه قدر على تفهيمه واما اذا
ذكر لعالم آخر يروي فيه خلاف والاولى ان لا يبدل اللفظ اذ الناس مختلفون في فهم المعاني وادراك
غوامضها وربما يقدر الثاني على استنباط معنى منه لم يسبق الى فهم الاول او بالحكم وكلما كان ذلك على سبيل
الفتيا وتفهيم العوام وتعليم العجم جاز الشرح وتبديل اللفظ اذ لا حاجة الى اطلاع المستفتي على دليل
الحكم ووجه دلالته بل هو تابع لاجتهاد المفتي واذا عرفت هذا فلينظر فيما ذكره من الشروط اما الشرط
الاول فنقول هذا انما يأتي فيما يرويه العالم للمتعلم منه والمستفتي منه لان ان لم يكن الراوي
مما يدري ان الترجمة قاصرة عن الاصل ولو كان مع عالم او مجتهد امكن ان يعطى هو المعنى
الاول لا يعطيه الاول ولا يجوز له تقليد الاول بل الواجب عليه العمل بما فيه الحجة اليه واما الشرط
الثاني والثالث فاني حملهما ما ذكرت في الشرط الاول واما الاحتجاج بالوجه الاول ليس كذلك
اكثر امثال الصحابة الذين لازموا مجلس النبي صلى الله عليه وسلم كانوا علماء يعتدى بهم حال ما علموا غيرهم وربما بدلوا

لفظا بلفظ اقرب الى فهم المستفتي واما اذا اجتمع المجتهدون والاكابر فلا نسلم انهم بدلوا اللفظ الرسول عليه السلام
مثل هذا الان يقولون عن بعضهم ذلك في مجالس متعددة بعبارات مختلفة واما الوجه الثاني فنقول تعليم من
لا يعرف العربية لا يتصور الا بالشرح والتبديل في تعليمه نفع صورتا واما الثالث فنقول يوهم الحارث
هو خطاب مع العلماء المصيبين المعاني بالعبارات الى من يقتدي بهم ويستفتي منهم ونحن نقول بجواز تبديل اللفظ
في مثل الصورة واما الرابع فنقول ان اكثر الصحابة كانوا ممن ابتلوا بالعمر والغصل والكنس والزكاة على حمل ما يلوز
وصور الامم واوساط الناس واللغة لعنتهم ولا يعجز احد منهم عن حفظ لراثر اذا نزل عليه سكل اللفظ من غير
حاجة الى تكرار وضبط بالكتابة فما نقل من الاحاديث القصار مع شدة اهتمامهم بضبط ما سمعوه من النبي
صلى الله عليه وسلم واذا بالمثل وجوه الاحتجاج وقوتها وحرف الجواب ضعيفا وان قوله عليه السلام والكلام
فوعاها حث على حفظ تلك الالفاظ بعينها لان الوعي ينصرف الى هذا المعنى ليتمكن السامع من اداء اللفظ
كما سمع وقوله عليه السلام ورب حامل فقه الى من هو افقه منه يشير الى الحكمة التي لاجلها حث على الوعي واداء اللفظ
كما سمع وذلك انه اذا كان يروي لعالم لا افقه يستنبط منه المعنى كان الواجب ان ينقله باللفظ الذي سمع ويفهم
هذا انه لا يجب على العالم اذا افتى او علم من هو دونه في الفقه ان ينقل اللفظ بعينه قوله مراده تحمل المعنى
فانه يوصف بانه ادى كما سمع قلنا هذا ممنوع بل انه يقال اداه كما سمع لا على العيان قال رحمه الله
فرع الى آخره اقول ان صح ما ادعيته كان من باب التابع فقط في الحديث الذي يلزم اعتباره اما اسناد
العدل الى العدل والذي لا يسند بعين قد يعرف يلزمه مشهوراس اهل العلم في لبنهم وفتاويهم ومدارس الا بين
الصحابة او علم حال الراوي فانه لا يسقل الاخر المعتو واذا اوجدت هذه الشرائط مع فقدان الزمان من عصر رسول
الله صلى الله عليه وسلم وانه لم يحدث فيما بين ذلك حادثة سعت آراء ولا اشتهر وضع الاحاديث فلو شاهد
زماننا لما قبل غير المتواتر والمستفيض ثم نقول ما تمسك به من ذهب الى قبول المرسل مطلقا من النص والاجماع
والقياس ضعيف لانا بينا فيما نقلنا ان مراد الطائفة لعمومهم انما هو التعليم والافتاء والعالم تعليم الجاهل
وتعليمه ولا يروي له الاخبار ولا عموم في لفظ الانذار حتى يندرج فيه المراسيل وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ الآية
يقتضي توقف قبول الرواية على العلم بعدالة الراوي وذلك لا يتحقق في المرسل لان الجائي بالنبأ هو الراوي
فما لم يعلم عدالة الكل لم يعلم عدالة الجائي بالنبأ فلا يجوز القبول قال رحمه الله خبر الواحد
اذا عارض القياس الى آخره اقول ثم يجوز تخصيص يجمع بينهما قلنا هذا الجواب ليس
جمعا بمعنى ان يكون عاملا بموجب كل واحد منهما من غير ترجيح لاحدهما على الاخر بل هو ترجيح الخبر على
القياس لان مقتضى القياس ان لا يدخله التخصيص فاذا خصصه بالخبر فقد رجح الخبر عليه قوله في الفم

مكان والدكاه

الثاني ان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس جائز فهاهنا اولى قلنا تخصيص عموم الكتاب لا يجوز
بكل قياس حتى لو كان اصل القياس علم اخر مثله لا نعلم عمل اهل القياس على العام فلذا هاهنا لو كان اصل القياس
خبر الواحد لا يجوز تخصيص هذا العموم بذلك القياس على الاطلاق انما قولنا القياس يستدعي امورا ثلثة
قلنا واما اخر وهو انه لا مانع في الفروع ولا يتصور ان يكون هذه المقدمات قطعية لان غايته علم العلة
بالمانع لكن لا يلزم من عدم العلم به العلم بعدمه ولئن قال اذا قطعنا بان الحكم في الاصل معلل بهذه
العلة وقطعنا بحصولها في الفرع فكنا لعلة غلبة قطعية مستلزمة للحكم بمنع الحلف المعلول عنه قلت
لا يلزم من جزمنا بان الحكم معلل بهذا مع جزمنا بوجود ذلك الامر في صورة ان يصير ذلك الامر مستلزما
للحكم بحيث يمتنع تخلف الحكم عنه اذ لا يعلو مثل هذا الاستلزام بالجزم من الاولين وايضا فقوله وان
كان الثاني كان الخبر لا محالة مقدما على القياس ونعني به ان هذه المقدمات تكون ظنية لا نسلم على
الاطلاق وقوله كلما كان الظن اقل كان بالاعتبار اولى قلنا الخبر الذي يصل الينا بالاحاد يتوقف
على الظن الذي يتوقف عليه القياس ولا يصح اطلاق القول فيه فقوله تعين صحته وهو ان يكون
دليل ثبوته في الاصل قطعيا الى اخره قلنا الشافعي لما اعتبر في زمانه مع قرب العهد بعصر الصحابة
في الرواية تلك الشروط المذكورة فقوي ظن ثبوت الخبر وقرب العلم وقلة المقدمات الظنية لاجرم
رجحه على القياس واما في زماننا فالمسير الى العدول حتى يتصل لا يكون مثل المتصل في زمانه لانه يتوقف
على ظنون كثيرة على ان هذا الظن معارض بما ذكرنا من معنى الحال انه لو صح لكان متواترا او مستفيضا
في زماننا وحيث لم يكن فهذا دل على عدم الثبوت وفي زمان الشافعي فربما اتصل بالاسناد الى عدلين فلم يتوقف
على ليس الظنون ولم يوجد ما ذكرناه من المعارض في زمانه وايضا كان العدول الذين يتصل بهم الحال شأنا الى النبي
صلى الله عليه وسلم هم الصحابة والتابعين واي نسبة للظن الحاصل بقول غيرهم الى ما يحصل لهم مع فرق
ظاهر بين زماننا وزمانه فالاحتجاج المذكور يختص بامامه بالحال شأنا المنقول في ذلك الزمان على الوجه الذي
نقل اما على الوجه الاول وهو عمر رضي الله عنه ترك اجتهاده بخبر الواحد فما ذكرناه من المعنى ظاهر فيه لانه انما كان
يسمع تلك الاخبار من الصحابة وهم يسندونه الى الرسول عليه السلام من غير واسطة وربما احتف به قرائن توجب
له القطع بصحته وكذلك الوجه الثاني وهو قضية معاذ فان معاذا اخر العمل بالقياس عن العمل بالخبر الذي
سمعه شفاها من رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعه ممن سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم مع القرائن التي توجب العمل
بالفهم وامتناع اللبس وذلك اقوى في التواتر والوجه الثالث يحمل بان الخبر يتوقف على ثلث مقدمات
والقياس يتوقف على خمس مقدمات فان الخبر الذي ينقل الينا بالاحاد يتوقف ثبوته على مقدمات كثيرة ظنية

٩٦

وفي رواية المتوسطين فكيف يحصل كل واحد من ذلك مقدمة واحدة ظنية وهذا الخلاف عصر الصحابة والتابعين على ما بينا
من الفرق اذا عرفت هذا فنقول الحديث يتصل في زماننا ان كان من القسم الذي جرى فيه الشروط المذكورة وعارضه
قياس فان كان القياس مساويا للخبر او اعم رجح على القياس وخصص به القياس وان كان مخرج القياس احص وكان على
المقدمات صار مخصصا للخبر واما ان كان الخبر مرسلا في زماننا ولم يوجد هناك استفاضة ولا شهرة في تابع
ولا وجه لقبوله فضلا عن ان يعارضه القياس واما اذا اسند الى العدول حتى اتصل فينظر الى القياس فان
كان اصله مثل هذا الخبر فكم على القياس واما ان كان اصله متواترا او مستفيضا او كانت مقدماته ظنية
فقدم على هذا الخبر واركانه المقدمات اخفى بصار الى الاجتهاد والترجيح به قالت رحمه الله الاولى
في القياس المسئلة الاولى في حد القياس الى اخره اقول نقلنا مقدمة وهي ان القياس الذي نبحث الان
عن احكامه هو ما يدل عليه لفظ القياس لغة من غير زيادة ولا تغيير فان ذلك عبارة عن التسوية بين الشيئين
اي شيء كان ولا ما يسمى قياسا في اصطلاح المتكلمين وطائفة اخرى من اصحاب المنطق بل البحث هاهنا يقع عما هو
قياس في اصطلاح الفقهاء الجاري في الاحكام الشرعية واذا عرفت هذه المقدمة فنقول اما الوجه الاول
فعين واورد لان حمل المعلوم على المعلوم اعم من اثبات حكم مثل الاخر له ولهذا يصح ان يقال اتريد هذا المعنى ام
معنى اخر بل هذا الجنس وكانه نقول تسوية بين معلومين وهذا اعم من التسوية بينهما في حكم شرعي او حكم عقلي
او صفة محسوسة او غير محسوسة او في عدم هذه الاشيا فهو من الحمل الذي ذكره فان الجنس هذا
المعنى العام فسقط عنه ما ذكره من السؤال فان من ذكر في حد الغنم انه حيوان صاهل ولا يرد عليه قول القائل
ماذا تريد بالحيوان ان اردت به الغنم والصاهل فقولك بعده صاهلا يكون تكرارا وان اردت به غير
ذلك فلا يصح لان ماهية الغنم انما تتم بهذا فهذا السؤال غير وارد ولو ورد لبطل جميع الحدود وبذلك
ما اورده من هذا القبيل وكان مدفوعا والثاني ايضا مدفوع لان قوله وفعل نحوه في اثبات الحكم في الفرع
او فيهما ليس المراد منه حقيقة الاثبات لان الحكم حيث يكون ثابتا يكون قديما ونسبة اثباته اليه لا باثبات
غيره بل المراد اثبات العلم او الظن بالحكم وقد اعترف المؤلف بهذا واذا كان الامر كذلك فالمجتهد
وان كان عالما بثبوت الحكم في الاصل لكنه لم يلزم عالما بثبوت الحكم في الفرع واذا لم يكن عالما بثبوت الحكم
فيهما ولا الذي لم يعرف النفي وبان ذلك انما يحصل بالقياس وعلمه بهذا المجموع انما حصل بالقياس وعلم بانه سوا الصور
في الحكم اوفيهما هو حاصل بالقياس فان قولنا المثل سوى بين الشخصين في المعنى يصدق بان يكون
يعطي كل واحد منهما مثل ما اعطى الاخر وتارة بان يعطى احدهما اذا كان فقيرا مثل ما للاخر اذا كان غنيا قال فليس
رحمه الله لما كان حكم الاصل معلوما وثابتا ولم يكن ذلك مستفادا من القياس فهلا اقتصر على اثبات الحكم لاحدهما

وهو الفرع حتى لا يقع الابهام قلت انه من بعد تحقيق التسوية الا الحكم في صور القياس فانه اذا اجمع بينهما في
العلم والظن كان ادخل في تحقيق التسوية بهما اذا افرد ولان القياس قد يتحقق حيث لا يكون حكم اصلها
معلوما الا بالنفي ولا بالاثبات ففي هذه الصورة يكون العلم او الظن بثبوت الحكم لهما او نفيه عنهما لحصل
دفعة بالقياس فلا جرم ان المجتهد يعلم التسوية بين الصورتين في الحكم او في عدم الحكم وان لم يعلم بعد ثبوت
الحكم في شي منهما ولا نفيه بل علم باجتهاده تساوي الصورتين فيما يطلع عليه من الحكم ومثاله في
سائر الاوصاف فهو يلتزم بان يحكم بانه ان ثبت الحكم في احدهما لا بد وان يثبت في الاخر وان انتفى عن احدهما
لا بد وان ينتفي وان نفي عن الاخر واما الوجه الثالث فمدفوع فان قياس الغائب على الشاهد قسم قياسا
عند المتكلمين ويسمى عند طائفة اخرى ولا نسمي قياسا في اصطلاح الفقهاء واما الوجه الرابع فمدفوع لان
المذكور في حد القياس ليس غير الامر الجامع اما قوله بعد ذلك من صفة او حكم او نفي صفة او نفي حكم انما ذكره
شرحا للامر لان لفظ الامر لما كان عاما شديد العموم يتناول كل شي سواء كان صفة محسوسة او معقولة
او شرعية او غير ذلك احتاج الى تفسير ذلك ففسر الامر الجامع باحد هذه الامور لئلا يندرج في حد
القياس ما ليس منه واما الوجه الخامس فمدفوع لان ذكره او هنا للايضاح وتعيين المراد من لفظ الامر
لا للابهام ومعناه ان الامر الجامع المذكور في الحد هو القدر المشترك بين هذه الامور وهذا من باب الاجمال
لانه يوجب الابهام واما الوجه السادس فمدفوع لان القياس الفاسد يندرج فيما ذكره لان المجتهد
اذا جمع بين الصورتين بحكم او نفيه مع وجود الفارق او وجود دليل يبطل صلاحيه ذلك الامر الجامع لان
يكون مناط الحكم كان هذا القياس فاسدا وهو مندرج في الحد واما قوله اعتبر في الحد حصول الجامع
ومتى اعتبر الجامع كان القياس صحيحا قلنا هذا ممنوع لان ليس المراد منه تعيين المجتهد فيه الجامع ومع ذلك
يكون القياس فاسدا اذ المراد نام وجود الفارق او عدم صلاحيته للجمع ثم ما ذكره يلزم منه ان يكون
القياس الفاسد لا يكون الا ما لم يعتبر فيه الجامع وهذا باطل لانه لم يعتبر فيه الجامع فليس من القياس المصطلح
عليه قلت وقال هذا الحاد اعتبر الجامع في تعريف مرجع حد الجامع في تعريف مرجح القياس وكان
الواجب ان يعتبر زعم القايس المجتهد فانه قد يزعم الجمع ولا يكون يكون القياس فاسدا قلنا لا نسلم
انه متى حصل الجامع في نفس الامر صح القياس لجواز ان يحصل مع وجود الفرق ومع كون ذلك الجامع منقوضا
بصور كثيرة بل لابد انه اذا لم يوجد الوصف الذي جعله موجودا في الاصل وفي الفرع جميعا او في احدهما او
كان الوصف وصفا امتنع تعليل الحكم الشرعي به باتفاق الامة فهذا انما يخرجه عن ان يكون قياسا اصلا
وان كان الوصف موجودا في الصورتين وكان مما يمكن تعليل الاحكام به لكنه لم يصلح ان يكون علة لذلك

الاهمال

حاصة او ان يصلح لكن وجد في الاصل ما يرجح عليه في العلية او وجد في الفرع ما يمنع من ترتب الحكم عليه ففي جميع
هذه الاحوال المقياس مع كونه قياسا مصطلحا عليه بين الفقهاء لكنه لا يكون قياسا صحيحا بل فاسدا وظهر
ان تعريف القاضي صحيح والاولى ان لا يتعرض لكون الجامع في ظن المجتهد بل لا بد من الجامع في نفس الامر
واما كونه حاليا او كونه علة وعلم الفرق وعدم المانع فذلك في ظن المجتهد بقول لانه لا بد من الحد
للقياس الصحيح ولا فرق بين ما لا يكون قياسا وبين ما يكون قياسا فاسدا وما ذكره الآمدي في حد
القياس وهو انه حمل معلوم على اخره لا يندرج فيه غير القياس الصحيح ثم نقول لو بدل لفظ الحمل
بالتسوية من معلومين احدهما اصل كان اولى لان لفظ الحمل بالتسوية حقيقة متعذرة هنا ومجاز غير معلوم
في الاصطلاح وفي اصطلاح المتكلمين مستعمل في مثل قولك الانسان محمول على زيد والضاحك محمول على
الانسان فانكان في ما يورده انه احترز بلفظ المعلوم عن لفظ الشي لكيلا فان المسلة التي اختلف فيها
في ان المعدوم هل هو شي ام لا ان المعدوم الذي يمكن وجوده له ماهية متقررة في الخارج عارية عن صفة الوجود
والوجود والعدم يعرضان لتلك الماهية وليس معناه ان المعدوم هل يسمى باسم الشي ام لا ويرد في كتاب
الله لشي قال الله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ذلك وايضا فقال القاضي يستقيم ان يقال للشي
اما ان يكون موجودا او لا يكون فيه اعتراف بان المعدوم مندرج تحت لفظ الشي وايضا يصح ان يقال الشي اما ان يكون
معلوما او مجهولا ولا يصح ان يقال المعلوم اما ان يكون شيئا او لا يكون وذلك يدل على ان الشي اعم من المعلوم والمجهول
جميعا بالضرورة فيكون اعم من الموجود فيندرج فيه المعدوم وايضا قوله من علة الحكم واما عدم الحكم فلا يستدعي ذلك
بل عدم الحكم يستدعي عدم العلة وان قال اردت بالعلة اما العلة او عدمها فعدم ما اورده الآمدي ثم وجوب
صفة او نفيها فنود تمكين ما اورده على ذلك الحد والاولى ان يقال في حده انه التسوية بين معلوم يعد به معنى احدهما
من الحكم او عدمه الى الاخر بامر جامع يعتقده المجتهد مناطا لما يعديه فقولنا التسوية جنس عام لان التسوية بين
الشيئين قد يكون في ذاتيهما وقد يكون في صفاتهما وقد يكون في الاحكام الشرعية وقد يكون في الاحكام العقلية
وقولنا بين معلومين يتناول ما كان متصورا فقط ولم يقع بعد في الخارج لو وقع التصديق به ولو اسقط احدهما خصه
متعلقه الى الاخر وما لم يعلم بعد ثبوت حكم شي منهما لكن علم التساوي بينهما بحيث لو ثبت الحكم في احدهما لثبت في
الاخر ولو انتفى عن احدهما انتفى عن الاخر وعينا بالتعدية تحصيل علم او ظن او اعتقاد بان حكم احدهما مثل حكم الاخر
في ثبوت هذا الحكم او نفيه وانما قلنا ثبوت حكم او نفيه ليندرج فيه قياس الثبوت على الثبوت وقياس
العدم على العدم وقولنا بامر جامع نعني به ان هذا الاعتقاد او الظن في التسوية انما يحصل له بنا على ذلك
الامر الجامع وبنا على زعمه في ذلك الامر الجامع انه مناط لذلك الحكم فان مناط الشي ما نيط به الشي وتعلق في ذلك

وكذلك اعم من العلة بل هما يكونان متلازمين قال رحمه الله المسألة الثانية في الاصل والفرع الى اخره
اقول للسائل ان يقول لما قلتم ان قول الفقهاء ضعيف فقوله البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم
وهو حرمة الربا لم يمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه قلنا هذا ممنوع لان الفقيه اذا تأمل حال
البر والذرة قبل ورود النص بتحريم الربا في شيء منهما ووجدهما مشتركين في كونهما مطعومين وانهما
سوف النفس عليهما وان الشرع بعضيه ببعض منها اصلا لا يخلو عن مشتركة فيه المسألة اكثر شيء
لربا الفضل يجب حرمة ربا الفضل فيهما وان لم يكن حرمة ولا الحرمة فيهما اذ لا فرق بينهما في هذا المعنى
فقياسه قديم قبل العلم بالنص وقبل العلم بثبوت الحكم في احدهما وكل واحد منهما كان اصلا من وجه وفرعا
من وجه بحسب التكرير للحكم او بعضه فيهما فقد يفعل في حال النص كل واحد من الصورتين صالح لان يكون
اصلا وبعد ورود النص يتعين الصورة المنصوصة اصلا لان علمه بشمول هذا الحكم المعنى اياهما ثابت
من قبل هذه الصورة بعينها فصمتا اصلا بهذا الاعتبار وايضا فقوله لو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى
ولم يوجد في البر لم يمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه ممنوع لان الشرع لو ورد بحرمة الربا في الجلابيب
لا يمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه بمعنى الاشتراك في مناط الحكم وايضا فقول المتكلمين ضعيف
ممنوع قوله لو علمنا حرمة الربا في البر بالضرورة او بدليل العقل لا مكنا تفريع حكم الذرة عليه ممنوع
او نقول نعني به انا نعلم بالضرورة او بدليل العقل ان الشرع حكم بحرمة الربا او نعني به انا نعلم
بالضرورة او بدليل العقل ان غير الشارع حكم بحرمة الربا في البر فان عنيتم به الاول فلا نزاع في ان الاصل
لان حكم الشرع هو نصه وخاصة عند المؤلف لان حد الحكم الشرعي خطاب الشارع فكيف يتصور حكم
الشرع بحرمة الربا من غير خطابه وكيف يتصور خطابه من غير نصه قلنا قال يعني بالنص الالفاظ
المسموعة لا الخطاب بالكلام قلنا ولعل المتكلم الذي جعل اصل القياس النص لم يرد به الا الخطاب
القديم ولا يرد ما ذكرتم من الاعتراض وان عنيتم به الثاني فلا نسلم انه يصح ان يكون اصلا للقياس حكم
غير الشارع لا الفرع عليه اذ لا يجب اصابته في الحكم على انا نقول ما علم من مذهب المؤلف وتعريفه الحكم
هو الخطاب والخطاب هو النص واذا كان الامر كذلك فكيف اختار ان يكون الحكم اصلا للقياس واما
النص فلا يجوز ان يكون اصلا للقياس مع هذا لا يلائم السابق على ان كون احدهما اصلا والاخر
فرعا هو بالقياس الى اعلامنا وتنبيهنا على الحكم واما عند الشارع في نفس الامر فالحكم فيهما على
السواء لا تقدم لحكم احدهما على الاخر لما عرفت على ان الشارع عرفنا الحكم في احدى الصورتين
بالخطاب والمشافهة وعرفنا في الصورة الاخرى بان فوض الاستنباط للعلة فصمتنا الصورة

الاولى اصلا والثانية فرعا قال رحمه الله المسألة الثالثة اذا اعتقدنا الى اخره اقول للاستفسار
هاهنا في موضعين احدهما ان نقول ما الذي تريد بالجواز العقلي فانه اما ان يعني به قيام الدليل العقلي على جواز التعبد به
او يريد به ان جواز التعبد به معلوم بالبديهة او نقول علمنا انه لم يقم دليل عقلي على المنع او نقول لا اعلم دليلا
عقليا يمنع منه فان اراد به الاول فلا بد من بيان ذلك الدليل واظهاره وان اراد به الثاني فليس الامر كذلك اذ
ذلك مختلف فيه بين اهل العلم لا يمكن ادعاء الضرورة والبديهة لا في طرف الجواز ولا في طرف النفي وان
اراد به الثالث فلا بد ايضا من اظهار ذلك الدليل وان اراد به الرابع رجع حاصله الى الامكان الذهني وهو
ان الذهن متردد فيه لم يظهر دليل عقلي يمنع منه ولا دليل عقلي يجوزه ومجرد هذا لا يمكن الحكم بجوازه لاحتمال ان
يكون الشيء في نفسه ممتنعا ولا نظفر بدليل عقلي يدل على امتناعه ولذلك لا يمكن ان يكون من الجائز في نفسه ولا يقوم
عندنا دليل عقلي على جوازه ووقوعه الموضع الثاني ان المؤلف للمذهب الذي اختاره فانه لم يبين اي مذهب
اختار من هذه المذاهب المعدودة فانه ان وجوب العمل به عقلا او جواز العمل به عقلا ولا بد من ذكر الدليل
العقلي وان اختار ان الدلالة السمعية دلت عليه دلالة قطعية حتى يلزم من ذلك الجواز العقلي ايضا فهو حسن
ومعتمد لكنه لم يبين ذلك ولم يذكر الدلائل السمعية ما يدل على ذلك دلالة قطعية بل اعترف في اثناء الجواب بان
المسألة ظنية وان اختار ان الدلائل السمعية الظنية دلت على وجوب العمل او جواز العمل به وهذا هو
الذي يشعر به كلامه لكن الدلائل السمعية دائما لكن قطعية تكون مخصوصة بالقياس الى المعارض العقلي
على ما قرر في مواضع فلا تصير مفيدة للمطلوب ما لم يبين نفي المعارض العقلي وبيان ذلك للصعب لان غايته
انا لا نعلم وجود المعارض العقلي ولا يلزم من عدم العلم بالمعارض العلم بعدم المعارض فلا يحصل الا الظن الضعيف
بعدم المعارض وحينئذ يتوقف القياس على مثل هذا الظن الضعيف وهو اصل عظيم من اصول الشرع يخصص به
الكتاب والسنة المتواترة ويعرف الاحكام في اكثر الوقائع الجزئية وهذا في غاية البعد عن الحق قال رحمه الله
اما القائلون الى اخره اقول نحن نسلم ان الاعتبار هو المجاوزة وانه حقيقة لكن المجاوزة حقيقة في اشغال
الجسم من مكان الى مكان لان الاستعمال الا في اشغال الاجسام ليس وظاهر ولا يصح سلب المجاوزة عن الجسم المنتقل من مكان
الى مكان ولا يصح ان يقال فيمن ينتقل من بغداد الى البصرة انه لم يجاوز بغداد ولا في السهم التي ارسلت من نحو حربي
انها ما جاوزت وهذا دليل الحقيقة فاذا ثبت ذلك واستعماله في اشغال الفكر من شيء الى شيء مجاز لانه قليل ويصح
سلب المجاوزة عمن يستعمل الفكر ابدا فيقال انه لم يتحرك ولم يجاوز شيئا وذلك دليل المجاز واذا كان كذلك فلا نسلم الى المعنى
لا نسلم انا مأمورون باشغال الاجسام والابدان عند عبرما مقررين بان يستعمل شيئا فذلك يفيد الامر
بالمشافهة الى العلماء وهو المأمور به في سائر الايات كما في قوله قل سيروا في الارض كما انا المجاوزة لا تختص باشغال

الاحكام والحجر لكن هذا امر لاولي الابصار وبان يستدلوا من المبصرات الى المعاني المعقولة لوجهين احدهما
ان ترتب الامر على ارباب البصائر يقتضي هذا المعنى وكانه قال استدلوا من المبصرات الى المعاني التي تتضمنها
الثاني ان هذا الامر ورد بعد ذكر امر مبصر تسببه معاني معقولة فانه ورد بعد ما كان الكفار يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المومنين وسبب هذا التخريب سوء سيرتهم ومخالفتهم للحق وكفرهم بالله واليوم
الاخر ومكرهم للرسول وتركهم للنظر في اياته وجحدهم لما ظهر عندهم من الدليل على امر الله الذين
ابصروا ذلك حتى يتصوروا ما عينهم ويتفكروا افعالهم في سبب ذلك فيحصل لهم الترك زعما كانوا عليه
اولي العلم والقياس الشرعي ليس من هذا القبيل لان القياس على ما ذكره من الحد انتقال من الحكم الشرعي
الى غيره الى الحكم في صورة اخرى والحكم الشرعي علم ليس من الامور المبصرة بل من الامور المدركة
بالعقل فلا يكون مندرجا تحت هذا الامر وهذان سؤالان واقعان لا يتسهل الجواب عنهما وسؤال
ثالث مما اورده في الكتاب وهو انه امر بماهية الاعتبار ويكفي فيه صورة واحدة الى اخر ما قرره
والجواب المذكور في الكتاب عنه ضعيف اما الجواب الاول وهو ان ترتب الحكم على المسمى يقتضي ان علة ذلك الحكم
هو المسمى الى اخره فلما ذلك اثبات للقياس بالقياس فانه استخراج للعلة لتعدية الحكم من محل النص
الى غيره واثبات الشيء بنفسه ممتنع قال هذا وان كان قياسا لكنه نوع من القياس متفق عليه
لان العلة اذا كانت منصوصا ومومى اليها وجب القياس عند الجمهور فلا يكون اثباتا للشيء بنفسه قلنا ليس
اذا كانت العلة منصوصة وجب القياس عند الكل بل بعضهم انكر ذلك سلمنا في العلة المنصوصة لكن في العلة المومى
اليها ممنوع ثم نقول العلة هاهنا ليست منصوصة ولا مومى اليها فانه فرق بين الايماء وبين ترتيب
الحكم على المسمى واما الوجه الثاني وهو صحة الاستثناء فضعيف لانه لا يلزم ان يكون الامر بالماهية [illegible]
مفيدا للتكرار [illegible] ولا يمكن الاستثناء على الوجه الذي ذكره قال المصنف رحمه الله المسلك الثاني
التمسك بخبر معاذ الى اخره فنقول بعض هذه الاسولة وارده والجواب عنها ضعيف فمنها
الطعن في متنه لوروده فيما تعم به البلوى ومنها ان مثل هذا لا يوجب غير الظن والمسلك علمية ومنها
انا نسلم الخبر ونقول لا يمكن ان يكون المراد بقوله فان لم تجد حقيقة لقوله اليوم اكملت لكم دينكم وقوله
ما فرطنا في الكتاب من شيء وغيرها فيحمل على مجازه وانتم تحملونه على ما لا يوجد في كتاب الله بغير واسطة
ونحن نحمله على ما لا يوجد في كتاب الله صريحا واضحا جليا بل ما يحتاج فيه الى فضل تفكر واجتهاد لخفائه
فلم كان مجازكم اولى من مجازنا بل مجازنا اولى لان بواسطة العقل والاجتهاد يتوسط النص فيصير لغلبة
ان لم اجد صريحا جليا في الكتاب والسنة افتش عن غوامضه وكناياته باجتهادي ولا يتعين ان يكون

استعمال العقل والاجتهاد في القياس خاصة بل في طرق اخرى اجتهادية وهو الاجتهاد في النص الذي هو بيان
المعنى سلمنا ان المراد القياس لكن القياس الذي مقدماته قطعية او كانت العلة منصوصة قال رحمه الله المسلك
الثالث [illegible] عن عمر رضي الله عنه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم الى اخره اقول هاهنا سوال واقع
وهو انا نسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم استعمل القياس ولكن لا يلزم من ذلك جواز استعمال القياس لغيره لانه عليه السلام
واضع للشرع مصيب في الحكم ومقدماته تكون قطعية مامونا من الغلط والشرع المواضع للشرع [illegible]
المستوفي الحكمة واستقصى الحكمة عنده تكون معلوما لا مجال للغلط فيه بخلاف الواحد من الامة فانه لا يومن
غلطه [illegible] ومقدمات القياس اذا كانت قطعية يكون القياس حجة مطلقا فلعله اذا صدر ذلك عن الرسول صلى الله عليه
وسلم الذي هو واضع الشرع فمثل هذا القياس لا نزاع فيه انما النزاع اذا حصل له مقدمات ظنية هل يجوز له العمل بذلك
والاقتداء به واما وجوب التاسي به فلنا [illegible] التاسي هو ان نجعله قدوة نقتدي به في امتثال اوامره ونواهيه
واشاراته ومقتضيات افعاله لا انا نجعل انفسنا مثله في وضع الشريعة فان ذلك ضد التاسي قوله في الوجه الثاني
ان قوله عليه السلام ارايت خرج مخرج التقرير قلنا اراد به ان [illegible] وتنبيه على علة الحكم لان مثل عمر رضي الله عنه
لا يخفى عليه فهم الحكم مع فهم علته وحكمته لانه مامور بالقياس واما ما ذكره من المعنى وهو ان هذا انما يصح اذا كان [illegible]
من المخاطبين يعتقد كون القياس حجة قلنا هذا انما يشترط في شخصين لا يكون احدهما قدوة والاخر معتقدا به ولان
عمر رضي الله عنه قد سبق له ان القياس الذي يعتقده النبي صلى الله عليه وسلم يكون حقا وهو انا لا اصابته الحق واما مطلقا
او ما القياس [illegible] اما قوله لو ان بعض العامة استفتى الى اخره قلنا هذا الانواع فيه لكن
ليس للمستفتي ان [illegible] بل المستفتي يفهم الحكم
ونعلم ان المعنى احرى احدهما مجرى الاخر وهاهنا نقول ان عمر يعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم احرى احدهما مجرى الاخر [illegible]
العذر لا [illegible] لكن لا يلزم منه جواز استعمال القياس المظنون [illegible] انما ذكر هذا [illegible]
للقياس انه كيف يستعمله ولو لم يكن حجة لما جاز [illegible] والتنبيه عليه قلنا لا نسلم انه انما ذكره لتعليم القياس
ولتعليم استعماله بل لغرض اخر وهو بيان علة الحكم ليعلم ان احكام الشرع لا تكون تحكمات محضة وان الحكم اذا دار
مع علته وحكمته كان اقرب الى القبول قال رحمه الله المسلك الخامس الى اخره فنقول السوال الذي
اورده على قول عمر [illegible] اعرف الاشباه والنظائر لئلا يعرض له الغلط في الاستدلال بالنصوص في اندراج الاشخاص
تحتها مثل ان يدرج اهل الكتاب تحت اللفظ الذي يتناول المشركين او يدرج المشركين تحت اللفظ الذي يتناول اهل الكتاب
ونعلم ان الالفاظ [illegible] الكل فيحتاج في معرفة الاشباه والنظائر في الاستدلال بمثل هذه النصوص واما
قوله قس الامور برايك فالقياس في الحقيقة هو معرفة [illegible] والقياس هو الشيء الذي يعرف مقادير الاشياء ويحتاج